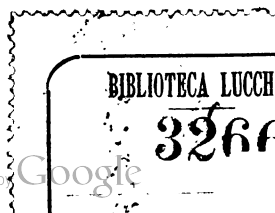
Dott. LORENZO RATTO

STATO E LIBERTÀ

SAGGIO DI SCIENZA POLITICA

SAVONA
STABILIMENTO TIPOGRAFICO A. RICCI
1890

AGLI AMICI CARISSIMI

GIOVANNI GORRINI

E

FERRUCCIO BASSETTI

INTRODUZIONE

La trattazione della questione sull'essenza dello stato, che è punto di partenza per ogni ramo del diritto pubblico e delle scienze sociali, e conseguentemente la questione sul concetto di libertà spetta alla cosidetta filosofia del diritto? Così pensano la maggior parte degli scrittori, e nel trattare della vita politica dello stato partono dai concetti di questo e della libertà che credono migliori secondo il sistema di filosofia del diritto che prescelgono, e non si curano punto di una indagine preliminare per stabilirli sperimentalmente.

Occorre dunque vedere cosa sia questa filosofia del diritto per decidere se spetti ad essa determinare i detti concetti.

E in primo luogo esaminiamo se essa esiste come scienza distinta. Prima dell'attuale piano degli studi legali non si pensava punto ad assegnare alla filosofia del diritto un posto distinto negli studi legali delle nostre Università. Si considerava come una parte dell'Introduzione generale allo studio delle scienze giuridiche, e col nome di « Elementi filosofici del diritto ». Ed infatti l'enciclopedia giuridica, come si chiamò poi l'introduzione alle scienze giuridiche, deve ridurre a sintesi generale non solo il diritto positivo, ma anche lo storico ed il filosofico, che per sè non potrebbe tenersi assolutamente distinto. Se l'Enciclopedia non mettesse in rilievo anche l'elemento filosofico, che dà il nesso nella vita

giuridica sarebbe impossibile considerarla come scienza. A che dunque fare della filosofia del diritto una scienza distinta? Esaminiamo i trattati di filosofia del diritto. Quasi tutti cominciano colla definizione della scienza che ritengono essere quella che ricerca le leggi più generali della vita del diritto e poi li troviamo contenere nozioni di morale, di storia del diritto, di economia ed i più moderni di sociologia. Sono un mosaico di trattazioni speciali tolte alle singole scienze ma in vano vi si cerca il contenuto di una scienza distinta che risponda alla definizione data. Si può affermare anzi che le opere di filosofia giuridica quanto più sono voluminose, meno si attengono allo studio del tema che si propongono. Si dice però che una filosofia del diritto è necessaria, come è necessaria una filosofia della storia. Ma si può rispondere che se la storia si inducesse ad una nuda esposizione di fatti senza corredarli di tutte le indagini e le conseguenze che si credono proprie della filosofia della storia non sarebbe scienza.

Ma per vedere se possa esistere di fronte alla filosofia, ed alla sociologia una filosofia del diritto occorre prima intendersi sul concetto di filosofia.

I Platonici e gli Hegeliani vedono nello scibile un albero del quale la filosofia è il tronco e le scienze sono i rami.

Ma non possiamo accettare il concetto che ne risulterebbe d'una filosofia indipendente dalle singole scienze, e che trascurasse perciò i risultati di quelle.

Molti positivisti alla loro volta ritengono che la filosofia sia la sintesi dei risultati delle scienze, e la credono perciò impotente a influire sulle singole scienze. Dessi assomigliano lo scibile ad una piramide di cui la filosofia è il vertice.

Noi crediamo il miglior concetto quello dato dal Cattaneo che lo scibile sia un circolo che va sempre più estendendosi, e di cui la filosofia è il centro, comune ritrovo delle singole scienze.

La filosofia dunque non può generare le singole scienze, ma non è nemmeno un prodotto artificiale di quelle. Essa mantiene l'equilibrio tra le singole scienze e ne riduce ad unità i risultati dando le leggi fondamentali dello scibile.

Ora spetta alla filosofia ricercare le leggi più generali di qualsiasi fenomeno e quindi anche dei fenomeni giuridici. Le scienze poi studieranno i singoli fenomeni e le leggi che li governano, onde spetterà alla scienza del diritto studiare le leggi d'evoluzione che governano il diritto e contrapporre al diritto positivo o dogmatico un diritto teorico o condendo. Quale adunque sarà il compito della filosofia del diritto? Se essa ricerca le leggi più generali che sia possibile del fenomeno giuridico, scomparisce il fenomeno giuridico come oggetto della scienza del diritto e siamo nel campo della filosofia. Se la filosofia del diritto studia il divenire del diritto, ossia il diritto condendo, non ha diritto a ritenersi scienza distinta, perchè spetta alle singole scienze giuridiche vedere gli istituti da riformarsi e le innovazioni migliori. Oltre di che se oggetto della filosofia del diritto fosse il diritto condendo, si avrebbe una scienza ben singolare, perchè si vedrebbe, man mano che si realizza, sparire dinnanzi l'obbietto suo. Il diritto ideale realizzandosi, diventa obbietto delle singole scienze giuridiche, onde spetta a queste vedere quale diritto ideale possa diventare positivo. Ma ammesso anche che la filosofia del diritto possa ritenersi scienza distinta, può darsi una » filosofia » del diritto in senso reale e non metaforico? Una

filosofia di un singolo fenomeno è inconcepibile, perciocchè filosofia è concetto universale che suppone generalità di fenomeni. Se si considera il fenomeno giuridico come un capo particolare dell' evoluzione cosmica, ossia se ne cercano le leggi più generali, siamo nel campo della vera filosofia, ma ogni altro studio sul diritto teorico non potrà chiamarsi filosofia se non per metafora priva di senso. Eppure molti positivisti sostengono che ogni scienza ha la sua filosofia.

Per noi filosofia del diritto è un controsenso, è una di quelle espressioni che Spencer direbbe intelligibili verbalmente. Finchè un concetto è giuridico, non potrà essere filosofico, e dovrà perdere la propria individualità per essere oggetto della filosofia. Si potrà pertanto fare della filosofia applicata al diritto, ma non sarebbe scienza, perchè sarebbe inutile applicare ad un singolo fenomeno le leggi generali d'evoluzione.

Eppure è strano vedere che le singole scienze giuridiche si esimano da certe indagini, dicendole compito della filosofia del diritto. Questa viene così ad avere per oggetto i rifiuti delle altre scienze e non può darci che un mosaico ben ordinato ma non un sistema scientifico. Così per citare un esempio, si dice che la proprietà come istituto giuridico sarà studiato dalle singole scienze, ma vederne il fondamento spetta alla filosofia del diritto. Ma no, rispondiamo noi', nel caso spetterebbe alla sociologia, col sussidio della storia dell'economia, della paletnologia, ecc., e non occorre punto per siffatte ricerche inventare una scienza speciale. Lo stesso succede per il concetto dello stato e conseguentemente della libertà come elemento organico o fattore di esso: si attende che la filosofia del diritto dia il risultato de' suoi studi in

proposito, ed essa, se non ci dà della metafisica come ha fatto finora non può darci che della sociologia male applicata.

Se dunque la filosofia del diritto ha da esistere come scienza, dovrà cambiare nome e non dovrà occuparsi dei singoli istituti o fenomeni, obbietto delle speciali scienze.

Essa dovrà secondo noi limitarsi a studiare la vita del diritto, indagando le varie fasi dell'idea del diritto attraverso i vari climi storici, e la forza di direzione dell'idea del diritto nell'organismo sociale, e l'avvenire del diritto. Non dovrà però mai scendere nel campo della storia del diritto, nè in quello della sociologia. Dovrebbe essere pertanto una scienza *speciale* e chiamarsi sociologia giuridica.

Esclusa dunque la competenza della filosofia del diritto nel trattare il tema che ci proponiamo nel presente lavoro, circa il concetto dello stato e della libertà come fondamento degli istituti giuridici e politici, ci pare che si debba far capo alla scienza politica. Essa sola studia la vita dello stato, come la sociologia studia la vita della società, e dovrà quindi vedere come s'inizi questa vita e la sua genesi nella sociologia. Pur troppo però non si è ancora pensato dagli scrittori di scienza politica all'unione intima di questa scienza colla sociologia. Esse devono procedere unite, giacchè studiano ciascuna due aspetti opposti di una cosa stessa, onde non possono a meno di completarsi a vicenda, giacchè l'obbietto dell'uno, lo stato, non è che l'organizzazione politica di una data società, che è l'oggetto dell'altra, e come non può darsi una società senza lo stato, nè uno stato senza la società, è chiaro che unico debba essere il punto di partenza delle due scienze. Ma la scienza politica studiando la vita

morale dello stato o dovendo dare le norme della sua condotta, dovrà pure esaminare quale e quanta sia la libertà degli individui, e se dessa costituisca realmente la base degli istituti politici e giuridici. E specialmente dovrà vedere se essa sia un fattore dello stato, ovvero un semplice elemento che concorre ad agevolare l'adattamento di esso alle condizioni di esistenza. La prima opinione è sostenuta segnatamente dal Jouillée; la seconda dallo Spencer, dal Sergi ed in genere dai seguaci del naturalismo evoluzionista; e noi vedremo nel presente saggio quanto di vero ci sia in queste teoriche.

Ora crediamo opportuno stabilire la necessità di tali indagini per la scienza politica dato il concetto di tale scienza che abbiamo poc'anzi esposto, allo scopo che possa determinare i fini dello stato e suggerirgli i mezzi più efficaci per raggiungerli secondo la natura dell'organismo sociale e della forma politica che riveste in un dato momento storico.

A tale intento la scienza politica deve quindi studiare tutta la vita dello stato ed avere dinnanzi a sè un campo vastissimo. Laonde pur non usurpando il campo del potere legislativo e giudiziario, dovrà studiare se le leggi e segnatamente le consuetudini hanno ancora di fronte i bisogni sociali che le hanno generate, ovvero agiscano per inerzia inutilmente o dannosamente. In questo caso la scienza politica dovrà promuovere riforme anche negli istituti giuridici. La politica è eminentemente attiva, e non può contentarsi di abolire ciò che è dannoso, deve quindi eziandio sorvegliare le mutazioni che avvengono nella scienza giuridica ed agevolare i movimenti corrispondenti nell'organismo dello

stato. Inoltre deve osservare le mutazioni che avvengono nel pensiero politico nazionale e le nuove tendenze che ingenera; deve tener sommo conto di quelle idee nuove direttrici, o idee-forze come le chiama il Jouillée, che tendono a realizzarsi. Diremmo anzi, pur tenendo sempre conto che si tratta di una scienza eminentemente pratica e che non deve diventar trascendentale, che essa deve esaminare il grado di probabilità che hanno queste idee o tendenze nuove di diventare forze per l'attuazione di se stesse.

A tale concetto della scienza politica e del compito suo che noi riteniamo coll'illustre nostro maestro il Prof. Scolari essere quello che vale meglio d'ogni altro a distinguerla dalle scienze affini, è necessaria propedeutica lo studio dello stato come organismo vivente e della formazione naturale di questo.

La questione sulla natura dello stato è indispensabile che sia risolta per trattare qualsiasi parte della scienza politica, giacchè non si potrebbe avere un complesso di verità, di leggi accettabile per tutti. Ed invero se si accetta la dottrina della scuola idealista, che ritiene lo stato un organismo etico, la persona morale per eccellenza, si resta nel campo puramente giuridico, mentre se si accetta la dottrina della scuola naturalista, che lo stato è organismo vivente, come è ritenuto ad esempio dall' Jäger nel suo Handbuck der Zoologie, dobbiamo riguardare lo stato come la formazione ultima nella scala zoologica, ed ogni questione politica e sociale dovrà risolversi con criteri biologici.

Inoltre se anche si accettasse completamente la dottrina naturalista, non resterebbe meno necessario determinare bene l'essenza dello stato, perchè nel grande movimento scientifico

che ha rialzato tanto le scienze naturali troviamo questo di sconsolante che ad esse attingono tanto i sistemi autoritari che i sistemi liberali.

Nello stato però per quanto una ne sia l'essenza troviamo due lati che formano, come già dicemmo, l'oggetto di due scienze distinte ma collegatissime: il lato fisiologico dell'organismo sociale oggetto della Sociologia, ed il lato giuridico-politico, il cui studio crediamo oggetto della sola scienza politica. Ma è troppo evidente che non si può trattare di questo senza esaminare quello allo scopo di fissare la nozione esatta e completa dello stato.

Questa nozione, lo ripetiamo, può essere data solo dalla scienza politica, che studia l' organismo sociale vivente in quanto agisce ed esercita i suoi diritti verso le unità sociali stesse e verso gli altri stati. —

CAPITOLO PRIMO

La formazione naturale dello Stato.

§ I.

Quelli che accusano lo Spencer ed i suoi seguaci di aver confuso lo stato colla Società avvertono che non deve confondersi l'origine di quello con l'origine di questo. Così il Siciliani (1) dice che l'origine della società sta nella natura, nell'opera complessa degli istinti e delle forze biologiche ed incoscienti, mentre l'origine dello stato è nella natura riflessa nella volontà ragionante. Parimenti il Bagehot (2) ritiene che l' origine dello stato non debba cercarsi nella paletnologia, ma all'origine della storia, anzi poco prima che cominci questa, giacchè essa comincia quando lo stato ha già coscienza di sè. E nello studiare la formazione dei popoli egli parte difatti dallo stato patriarcale col quale secondo gli studi del Maine, comincia la storia.

Noi che riteniamo la società come risultato non della

(1) SICILIANI, *Socialismo, Darwinismo e Sociologia moderna*, 1885, pag. 403.

(2) BAGEHOT, *Lois scientifiques du dèveloppement des nations*, Cap. I.

mera necessità o di forze biologiche ed incoscienti, ma anche di forze psichiche e coscienti al pari dello stato, ed intendiamo questo come l'organizzazione giuridica di una data società, che comincia e si svolge contemporaneamente ad essa, crediamo la distinzione solo possibile nello studiare l'evoluzione ulteriore dello stato e della società, ma non nell'indagare l'embriogenia, che non può essere che comune. Soltanto l'indagine assumerà aspetto diverso secondo che si studierà più la psicogenia, o la fisiologia sociale.

§ II.

Ora nell'indagare l'origine della società e dello stato a quali scienze ci rivolgeremo? È invalso il malvezzo di rivolgersi all'etnologia comparata, ritenendo per una cattiva interpretazione della legge biontogenetica Mülleriana, dimostrata così splendidamente dall'Haëckel, che lo studio della vita dei selvaggi moderni valga per analogia a darci quella dei selvaggi preistorici. L'uomo primitivo, dice il Bagehot (1), era in tutto simile al selvaggio attuale, ma differiva da questo, perchè il suo carattere non aveva potuto ancora formarsi indelebilmente per eredità di cattive abitudini e credenze superstiziose come quello dei selvaggi moderni. Era dunque assai più perfettibile di questi ed una volta conquistata quella coesione intellettuale, che occorreva agli aggruppamenti sociali per lottare contro le circostanze esterne, doveva necessariamente passare al secondo stadio di civiltà per la nativa tendenza al cangiamento, mentre gli attuali Esquimesi, Lapponi,

(1) Bagehot, opera citata, pagina 91.

ecc., non possono più superare le difficoltà del passaggio. Per una identica ragione non domandiamo alla storia l' origine dello stato. L'ontogenia ripete bensì la filogenia ma in compendio rapidissimo, di modo che qualche fase resta saltata. È perciò che non indaghiamo l'origine dello stato presso il popolo romano nè presso i popoli germanici, come fanno gli altri.

Il Bagehot nell'applicare la teoria dell' evoluzione alla politica, crede pure che per l' origine dello stato dobbiamo rivolgerci alla storia, ma non fa un esame particolare come fanno gli altri dell'origine dello stato presso i Romani od i Germani. Questi due popoli ebbero un'evoluzione loro particolare che non si potrebbe dire un compendio rapidissimo di quella dell' uomo primitivo, e ciò sia per la libertà, sia per le speciali circostanze dell'ambiente. Così i Romani sentirono l' influsso delle civiltà etrusca e greca, i Germani quello della Romana e ciò valse ad accellerare di troppo il corso della loro evoluzione, ed a far arrivare ad esempio i Romani, secondo alcuni, alla proprietà individuale senza passare per gli studi della collettiva, ed i Germani alla forma repubblicana senza passare per gli stadi della regalità.

D'altra parte pei Romani c'era un'influenza particolare dell'ambiente. La lotta di elementi diversi essendo massima sulle coste del Mediterraneo, era naturale che si formasse nel centro di questo mare un popolo che elaborasse meglio di ogni altro la coscienza giuridica ed avesse ad un tempo carattere spiccatamente bellicoso. Onde i Romani fino dalle origini non vollero mai sacrificare l'individuo allo stato senza supremi motivi.

§ III.

Noi domanderemo pertanto alla paletnologia l'origine dell'organismo sociale. Essa solo, crediamo a differenza del Bagehot, può darci il modo di formazione delle società primordiali e la psicogenesi del sentimento giuridico e della personalità, basi dello stato.

Il diritto, come dice l'Ardigò, è la forza specifica dello stato, ma si dovrà domandare all'Antropologia come esso sorga allo scopo di darne un concetto che risponda alle esigenze della scienza contemporanea. Onde prima di esaminare il diritto nel campo sociologico e vedere come esso si svolge insieme colla società, conviene indagare la natura nel campo antropologico. È desso un fenomeno esclusivamente umano?

La psicologia comparata ha dimostrato che nelle società animali ci sono già innegabilmente i germi del dovere, e che gli animali hanno in certa misura anche dei diritti. Perchè se troviamo gli stessi fenomeni sociali nelle società zoologiche non vi dovrebbe essere una organizzazione giuridica incipiente? Il Berthelot osservò per ben 25 anni una società di formiche, che dapprima non era che un monticello di forma conica con parecchie migliaia di abitanti, e poi aumentando il numero di questi ne sorsero altri accanto uniti da strade regolari e costituenti una vera città. Da questa si staccò poi una colonia poco numerosa che andò a stabilirsi altrove ed in pochi anni sorpassò in sviluppo la metropoli. Questa poi non aumentava più, ma andava anzi scemando ed è singolare che gli abitanti superstiti divenivano

sempre laboriosi o attivi nel far provviste, meno pronti a riparare i danni e le invasioni e l'intera società finì per essere rovinata dagli influssi atmosferici, mentre la colonia vicina era fiorente. Il Lubbck pure osservò che le società formichiere quando sono arrivate ad un certo grado di potenza, e grande è la copia degli schiavi fatti, la corruzione pervade le città ed è causa spesso della loro rovina.

Ma ritenendo che il diritto si trovi già nelle società animali più sviluppate non vogliamo già stabilire che lo studio di queste sia necessaria propedeutica per la sociologia umana. Esaminiamo dunque la psicogenesi del sentimento giuridico all'origine delle società umane. L'illustre romanista Rodolfo von Ihering nella sua classica opera sullo Spirito del Diritto romano, studiò la formazione naturale del diritto con rigore scientifico che avrebbe dovuto essere imitato maggiormente dai giuristi. Egli dimostra che non possono esservi diritti innati e che bisogna risalire alle prime razze preistoriche per trovarvi indistinto il sentimento giuridico. Non vogliamo risalire certo fino all' uomo terziario, perchè la scienza è impotente a dirci su quei pochi frammenti tanto controversi quali fossero i suoi costumi ed il suo modo di esistere.

Vediamo dunque primieramente la razza di Canstadt così detta dal luogo dove si trovarono i primi indizi di essa. Il più celebre cranio di questa razza è quello di Neanderthal trovato da Iühbsott nel 1857.

La dolicocefalia di questo cranio è tale che non si riscontra oggi che in Australia o negli Eschimesi. Dalla conformazione dei mascellari pare che l'uomo di questa razza (che si trovò diffusa in tutta Europa, ed anche in Italia se

ne trovarono le traccie presso Arezzo) non possedesse ancora il linguaggio. Schaffausen e Lyell s'accordano nell'asserire che nell'uomo di Neanderthal si ha il più infimo grado di intelligenza.

Nessun oggetto possediamo di lui, tranne le ascie di selce scheggiata; egli non aveva ancora inventato l'arco nè scoperto il fuoco. Certo fu una razza che dovette vivere continuamente in lotta coi grandi animali di specie estinta, dei quali era contemporanea; e già decimata da tale lotta ineguale, essa dovette a poco a poco scomparire col sorgere di una razza superiore e più perfettibile, la razza di Eyzies e Cro-Magnon.

Resta dunque indiscutibile che nella razza di Neanderthal non si può trovare nulla che interessi l'origine della società, nonchè del diritto. Siamo d'innanzi ad una formazione nuova che doveva rivolgere tutte le sue attenzioni alla conservazione di sè stessa di fronte ai grandi animali che ne mettevano continuamente in pericolo l'esistenza; non aveva ancora abitudini e doveva formarsele, onde spieghiamo come l'uomo alle origini fosse in apparenza inferiore moralmente agli stessi antropossitechi, dai quali sembra fosse derivato.

La razza che veniva dopo, detta di Cro-Magnon, era indubbiamente una razza superiore. I caratteri anatomici, secondo ciò che ne disse il Broca in una sua memoria della società d'Antropologia di Parigi, ci dimostrano che l'intelligenza era maggiore, ma non minore la ferocia. Essa ebbe un'esistenza assai lunga, giacchè comparve all'epoca del grand'orso e del Mammuth e cessò nel secondo periodo dell'età archeolitica collo scomparire della renna. Certamente fu

coll'osservare i costumi dei grandi mammiferi che l'uomo, formazione zoologica nuova alle condizioni dell'ambiente, cominciò a migliorare la sua esistenza. Per spirito d'imitazione cominciò a rifugiarsi come il grand'orso nelle caverne e nei ripari sotto roccia, e quando il fuoco, scoperta feconda, illuminò e riscaldò le tetre caverne, potè apparire l'industria e l'uomo alla luce dei primi fuochi cominciò a lavorare le corna e le ossa. È innegabile che l'idea di giustizia dovesse esercitare già una forza in questo primo periodo dell'età archeolitica, quando l'uomo era contemporaneo ai grandi animali di specie estinta. L'idea del giusto cominciò ad affermarsi, dice il Caporali, quando la divisione in parti uguali dei prodotti della caccia non garbava ai cacciatori più forti ed abili coscienti di meritare una parte maggiore e che erano spinti naturalmente dal loro sentimento di giustizia ad attuarlo colla forza. In tal modo per l'effetto dell'idea di giustizia si stabiliva nel gruppo sociale la supremazia dei più forti che imponevano come giusto ciò che era conforme al loro sentimento.

La giustizia adunque si potrebbe definire col Caporali: l'idea di relazione e di numero sistemata nella umana (1)

(1) Vedi Caporali — *La nuova scienza.* Vol. 2, pag. 193.

Si noti che dicendo umana convivenza, il Caporali non intende punto di affermare che il diritto sia un fenomeno umano. Egli che riconosce vera vita nei cristalli e negli stessi atomi che chiama unità senzienti e centri d'ernegia psichica, trova i germi morali nelle società biologiche, cioè negli stessi organismi individuali formati dalla volontaria coordinazione di cellule.

Onde secondo il Caporali il fondamento della morale non può essere un mero impulso meccanico all'atruismo come vorrebbe la morale naturalista del Geyau, dello Spencer e dell'Ardigò, ma l'unità di coscienza, la tendenza

convivenza. E tale definizione avrebbe il pregio di essere conforme anche all'origine della giustizia; pregio che non hanno le altre.

La lenta scomparsa del grand'orso e del mammuth assicurarono all'uomo di Cro-Magnon un'esistenza più tranquilla e ciò valse indubbiamente a diminuire la sua ferocia.

Cominciano ad apparire i primi abbozzi di disegno e di scultura e si manifesta il gusto degli ornamenti, onde ci pare che il sentimento di socialità fosse abbastanza sviluppato per

'unità ed all'armonia. Questa tendenza si ha in tutta quanta la natura; anche nelle piante e negli animali inferiori, vi sono delle cellule che hanno una vita più intensa e diventano il centro della vita psichica del tutto. Del pari nella società troviamo sempre individualità superiori che imprimono alla vita sociale una direzione, lasciandovi l'impronta della spontaneità loro.

Questo fondamento della morale non può essere trovato dagli empirici che studiano la natura fatta, perchè in questo la volontà libera e cosciente si ritira dinanzi al meccanismo che ha prodotto. La morale dunque non è determinata dal calcolo del piacere, ma dal solo slancio delle unità sociali verso un'idea sociale più complessa cercando una vita superiore coll'associarsi con altre unità o col sottometterle.

Intesa così l'origine e la natura dei sentimenti etici possiamo riconoscere collo Schiattarella (*I Presupposti del diritto scientifico*. Palermo 1885 pag. 72) che le idee giuridiche, sono idee morali, pur comprendendo quella parte di esse che lo stato impone per la conservazione e sviluppo del corpo sociale. Lo Schiattarella però indagando l'origine del diritto e la conversione dei rapporti morali in giuridici per opera dello stato, propugna sempre il materialismo nella psicogenia ed il vecchio pregiudizio del determinismo come se fosse frutto delle scienze sperimentali moderne. Per noi invece la vera dottrina evoluzionista mostra che tutta la natura si è fatta per la libera cernita, onde la coincidenza delle sue indagini colle nostre è solo apparente, perchè egli crede che agli stessi risultati sarebbe pervenuto l'uomo anche senza la sua volontà.

trovare in questa razza l'embrione della società. Le collane di conchiglie e denti traforati che vediamo accanto all'uomo nelle sepolture di questo periodo ci rivelano non solo il rispetto al defunto, ma anche agli oggetti che gli appartenevano.

È dunque nel 2.° periodo dell'età ascheolitica all'epoca del renne che *accanto* ai sentimenti egoistici che presiedevano all'attività dell'uomo contemporaneo alle grandi specie estinte, sorsero i primi sentimenti altresistici, che per l'idea-forza di giustizia dovevano poi diventare etici e giuridici. I crani delle necropoli di Solutré presentano una grande varietà di tipi più o meno perfezionati, ciò che dimostra un maggior incrociamento ossia maggior sociabilità. A questa formazione dell'embrione sociale corrisponde un visibilissimo perfezionamento dell' industria, una maggiore mitezza di costumi, giacchè sono meno numerose le armi di selce e meno frequenti le traccie di ferite. È a quest'epoca del renne che noi crediamo debbasi far risalire l'origine del commercio, che fu la prima causa di sviluppo dei sentimenti giuridici. Fu specialmente il bisogno dello scambio che fece sorgere i sentimenti altmistici, ed il commercio che li tramutò in giuridici.

Infatti dalle memorie di Edoardo Dupont su parecchie stazioni umane del Belgio appartenenti all'epoca del renne, ricaviamo che l'uomo che abitava al di là della Lesse doveva necessariamente avere rapporti commerciali cogli abitanti della Sciampagna e della Turenna, come è provato da selci e conchiglie abbondanti che non potevano venire se non dalla Francia. È indiscutibile poi che la divisione del lavoro, cominciata forse nel periodo anteriore coll'uso degli ornamenti, raggiunse all'epoca del renne grado elevatissimo, facendo sorgere delle vere fabbriche d'armi e d'utensili destinati a

diffondersi negli scambi colle popolazioni vicine. E basti citare la caverna di Chaleux nel Belgio, dove si raccolsero in 22 giorni di ricerche circa 20,000 armi di selce.

I vincoli sociali erano abbastanza forti, come appare dalle sepolture dei capi e da quegli oggetti di corno che il Lartet chiama bastoni di comando, i quali sono attraversati da un numero di fori che indicherebbero una gerarchia. In conclusione ci pare che non si debba arrestarsi all'età della pietra levigata, come credono alcuni, per trovare l'origine della società e del diritto, ma che si debba risalire al 2.° periodo dell'età archeolitica cioè all'epoca del renne per trovare negli aggruppamenti sociali della razza di Cro-Magnon l'embrione della società e i germi del diritto. Ma nulla più si poteva avere in questo periodo: da quell'indistinto etico-giuridico, quasi nebulosa morale, come direbbe il Cogliolo, non si erano ancora formate per effetto della legge di distinzione norme di condotta giuridica separate da quelle di condotta generale, nè avrebbe potuto darci tale distinzione la razza di Cro-Magnon. In quelle società primordiali mancava quella coesione che deriva da fortezza e diffondibilità dei vincoli di famiglia e questi erano ancora debolissimi, perchè mancava il padre a capo della famiglia.

Colla scomparsa della renna per la mitigazione del clima la razza di Cro-Magnon, razza di cacciatori, dovete cedere dinanzi ad altra razza capace di superare le difficoltà del passaggio alla pastorizia ed all' agricoltura. E fu questa la razza di Furfooz.

È assai più piccola della razza di Cro-Magnon, e anche di quella di Caustadt, variando la statura degli individui da 1,53 a 1,62, ma presenta un cranio se non brachicefalo

del tutto, certo mesaticefalo, giacchè l'indice cefalico da 73 quale era quello della razza di Cro-Magnon sale a 79 e 80. Questa razza abitò al principio essa pure le caverne e fu barbara come quella di Cro-Magnon, ma era più perfettibile di questa. La scomparsa della renna fece sentire la necessità di prepararsi ad un altro genere di esistenza per avere nuove risorse alimentari. Il mitigamento del clima ed il bisogno di essere vicini all'acqua per pescare, fecero abbandonare le caverne, conservandole come cimiteri, e preferire i ripari sotto roccia e le abitazioni lacustri. Si cominciò ad addomesticare il cane, si fabbricarono le prime imbarcazioni, e l'industria ed il commercio uscirono dallo stato rudimentale per entrare in un periodo di attività che indica un certo grado di civilizzazione. E invero le fabbriche dell'epoca del renne distribuivano i loro prodotti a poca distanza per gli ostacoli che impedivano viaggi e trasporti. Ora che l'uomo della pietra levigata possedeva imbarcazioni, potè estendere assai le sue relazioni commerciali. Così le celebri officine del Grand-Pressigny in Francia mandavano i loro prodotti fino in Danimarca. Inoltre era maggiore assai la divisione del lavoro, perchè troviamo stabilite in parecchi luoghi della Francia officine speciali per raccogliere le selci da taglio, altre per prepararle ed altre per levigarle. Un progresso certo considerevolissimo fu prodotto dalla fabbricazione delle stoviglie delle quali troviamo numerosi avanzi nelle palafitte Ma la scoperta che caratterizza il periodo neolitico è la coltivazione dei cereali (1), che è provata dalle molte macine

(1) Non si deve intendere però che ovunque all'età della pietra levigata si conoscesse l'agricoltura: in Francia e nel Belgio, che pare fossero allora

trovate nelle caverne dell'Ariége da Garrigon e Fihol. Ora è certo quando l'uomo da cacciatore e pescatore divenne agricoltore ebbe origine il diritto di proprietà. Quando in una vastissima caverna abitava un'intera tribù si aveva il fatto del possesso individuale di armi ed utensili, ma non c'era ancora un diritto di proprietà, perchè mancava il substrato a tale diritto nei rapporti sociali. Non abitando più tutte le tribù in una stessa caverna, ma in tante abitazioni separate sui laghi, si effettua la distinzione delle famiglie e comincia la personalità delle famiglie ed il diritto di proprietà famigliare. Secondo noi sorse prima la proprietà collettiva della famiglia che la proprietà individuale di oggetti mobili, perchè la famiglia sola aveva personalità giuridica e poteva avere un diritto. L'individuo non aveva che il possesso di fatto delle cose mobili. Il consentimento della collettività a lasciare ad una famiglia la proprietà dell'abitazione e di quanto era necessario all'esistenza di essa, come valse ad erigere a persona la famiglia stessa valse a creare il diritto di proprietà. Allora la tutela del sentimento di conservazione e di difesa degli individui passò alla famiglia come un diritto, e ciò non perchè si rinunciasse alla difesa individuale, ma per necessità naturale.

Colla distinzione delle famiglie per la divisione di abitazione cominciò l'evoluzione della famiglia come istituto politico. Si rese possibile affermare la paternità dei figli ed il potere su di essi passò dalla madre al padre.

i luoghi dove il progresso era maggiore, è cosa indiscutibile mentre in Italia, come apparse dalla stazione lacustre di Jimon nel Vicentino si hanno prove del contrario. Vedi Lioy, *Escursioni sotterra*, Milano 1873.

§ IV.

Il governo in questa forma primitiva dello stato patriarcale cominciò colla volontà del padre di famiglia imposta ai membri di essa e che si stabilì in modo durevole per selezione naturale che è la prima manifestazione della libertà nella natura. Certo fu libertà debolmente conscia, ma fu elemento necessario a stabilire l'origine dell'autorità sociale. Il Bagehot dice invece che questa cominciò per la forza, ma quale forza avrebbe potuto tenere a lungo soggetti quelli uomini primitivi, in cui come dice il Subboch troviamo passioni e forza d'uomo innestate su di un carattere infantile ed ancora impotente a concepire la legge?

Se all'origine di ogni autorità sociale non si pone accanto alla forza la libertà non si può costituire neanche un'aggregazione qualunque nonchè un organismo.

La genesi dello stato non avviene diversamente da quella delle colonie e società animali, e lo dimostrarono il Perrier per le prime e l'Espinas per le seconde.

Ora all'origine si trova sempre una subordinazione delle unità inferiori alle unità più alte finchè le inferiori diventano effettivamente organi senza perdere per questo la loro individualità. Le idre, ad esempio, sono associazioni di animali più semplici e non costituiscono ancora un organismo unico, perchè tagliate in cento parti si riproducono in ogni pezzo. In altre colonie invece, ad esempio le foladi, le meduse, ecc., comincia già a costituirsi l'organismo distinto con organi rudimentali, ma all'origine degli organi troviamo una associazione volontaria che conduce sempre al meccanismo,

e determinata dal fatto che le unità senzienti son conscie che subordinandosi ed associando le loro figurazioni, aumentano le loro tendenze armoniche, il loro sentimento sociale, e formano individualità superiore. È il piacere di unirsi che spinge a tale associazione volontaria, ma i sentimenti altmistici nascono da questa e sono quindi un prodotto della libertà. E così è pure nella evoluzione della società umana, giacchè l'ontogenia ripete la filogenia.

Quel meccanismo sociale a base di necessità e forza che troviamo all'epoca del bronzo e del ferro era originata da una autorità sociale voluta dai subordinati. Non è dunque la forza che produsse il senso morale e giuridico, ma è il senso morale dell'unità che produsse l'autorità. I benefici e la necessità di un governo dovevano essere sentiti e liberamente voluti.

Questa primitiva organizzazione per l'eredità si fortifica, diventa stabile, e nel meccanismo della natura fatta troviamo poi gli istituti sociali moderatori delle violenti passioni primitive, ma sono istinti che come tutti gli altri hanno la loro genesi nella libertà.

Siamo all'alba della consuetudine, alla prima stratificazione di quel carattere proprio di ciascuna società che dovrà poi risultare dagli strati che vi aggiungeranno man mano le epoche storiche future (1).

(1) Da quanto abbiamo detto è quasi inutile avvertire che estendendo alla società la teoria del Sergi sulla stratificazione del carattere umano, non ci accordiamo con lui nel ritenere che questa avvenga fatalmente o meccanicamente senza l'intervento della volontà. Tutte le variazioni in natura hanno sempre per punto di partenza la libertà. E così quelle del carattere sociale

La coscienza etica comincia a variare di fronte alle mutate condizioni di esistenza. Le guerre non sono più così feroci ed il cannibalismo non è più un istituto etico', ma è già diventato un fatto eccezionale. La guerra nei tempi primitivi produce la necessità di un dispotismo temporaneo che tende a perdurare, e ciò è per l' embriogenia dello stato tanto utile, dice il Bagehot, come agli stati moderni la democrazia, giacchè vale a rafforzare i vincoli sociali e a stabilire l'autorità dei capi anche in tempo di pace. Ora non vi è dubbio che anche in tempo di pace si ricorresse ai capi per risolvere le contestazioni insorte tra due o più famiglie. Erano allora solo le famiglie che avevano personalità giuridica ed i loro diritti venivano naturalmente esercitati dal capo-famiglia. Ciò portava a far sorgere nel capo-famiglia anche la personalità giuridica individuale, nello stesso tempo che la personalità giuridica della famiglia per legge di distinzione si scindeva in tante personalità giuridiche distinte quanti ne erano i membri rimanendo però intatta quanto al diritto di proprietà e agli altri maggiori.

La proprietà come oggetto di diritto privato sorse molto tardi e crediamo non prima dell'epoca del ferro pur rimanendo sempre proprietà collettiva. Intanto veniva sorgendo la personalità giuridica degli individui, non tanto per i rapporti di scambio che la rendevano necessaria, quanto per la

sono determinate dall'estensione per suggestione del moto scientifico letterario, politico ecc., liberamente iniziato da un individuo. Ci si obbietterà che i « grandi uomini » sono un prodotto necessario dell'ambiente in cui vivono. Ma a ciò risponderemo parlando della teorica dei grandi uomini nel trattare dell'evoluzione della società.

necessità di affermare i diritti individuali fondamentali della personalità. Ma soltanto in certi rapporti cominciava ora a distinguersi la personalità individuale, giacchè l'organizzazione politica incipiente non permetteva ancora che l'individuo avesse dei diritti. In generale adunque non vi erano che dei doveri pei membri della famiglia, la forte solidarietà del gruppo sociale necessaria per l'esistenza di esso non permetteva di concepire un bene nè un male individuale. Questa solidarietà generale avrebbe determinato una immobilità di costumi ed una impossibilità di obbedire ad una legge che non fosse basata sulle tradizioni, se le guerre incessanti non avessero modificato il tipo sociale rigenerandolo con nuovi elementi per effetto dell'esogamia e della conquista, oppure assoggettandolo ad un tipo più forte *alquanto* superiore. Lo spirito d'imitazione rendeva facilmente raggiungibile un grado di superiorità non troppo distante e determinava così nuova variazione nel carattere del gruppo sociale. D'altra parte l'organizzazione sociale era già abbastanza avanzata, i sentimenti altmistici erano in grande prevalenza sugli egoistici. Già dicemmo che quelli non potevano essere derivati da questi, chè sarebbe assurdo analogo a quello che inconscio fa il conscio, ma che sorti dal sentimento di socialità per la necessità di adattamento all'ambiente sociale, si evolvono in senso inverso agli egoistici e che l'eredità psicologica rafferma l'evoluzione indirizzata in tale senso. Egoismo ed altmismo non sono per noi che una manifestazione di un analismo che è in natura; essi coesistono pertanto ed hanno una evoluzione distinta, corrispondente a quella di individuo in biologia e gruppo in sociologia, e sarebbe tanto antiscientifico il sostenere chè

l'uno derivi dall'altro quanto il dire che l'individuo genera il gruppo sociale.

I sentimenti etici-giuridici poi nacquero dalla coscienza dei rapporti sociali e dalla reazione contro ciò che non è conforme alle condizioni di esistenza della collettività. Furono l'ingiusto e l'immorale che fecero avvertire quale dovesse essere il sentimento etico e giuridico conforme allo stadio di organizzazione che aveva raggiunto lo stato, e la ripetizione di atti conformi a questo sentimento determinò la formazione del senso morale e giuridico.

L'evoluzione dei sentimenti etici e giuridici è progressiva mentre quella dei sentimenti egoistici, tende solo a rafforzare l'idea del giusto in ordine alla personalità individuale.

Adunque la personalità individuale sorse dopo la famigliare e quando i sentimenti giuridici avevano già raggiunto un certo sviluppo; ma risultano in essa coesistenti in maggiore proporzione i sentimenti egoistici. Questi arrivano così dalla conservazione del corpo alla conservazione della personalità giuridica e non sono quindi incompatibili colla giustizia, che è il più complesso dei sentimenti altmistici.

Come il fattore della personalità noi troviamo dunque un elemento interno che tende alla conservazione del proprio io, della propria libertà. Non possiamo pertanto accettare il concetto che dà della personalità lo Schiattarella, il quale in essa non vede che un prodotto dell'ambiente e dell' eredità. Egli come determinista, fa derivare tutto dalla necessità e nulla dalla coscienza; ed accetta pienamente la teorica dello Spencer, che i sentimenti individuali diventano individuo-sociali, poi sociali. Noi che facciamo derivare la

morale e quindi il diritto dall'unità di coscienza, non disconosciamo punto l'importanza degli studi sull'evoluzione morale e giuridica per effetto dell'eredità, dell'esperienza, della razza, ecc., ma esigiamo che al metodo delle scienze naturali il sociologo unisca quello psicologico quando dalla natura fatta passa allo studio della natura che si fa.

Nel diritto di personalità individuale troviamo pertanto due fattori, l'individuo e la società, l'egoismo e l'altmismo, la libertà e la necessità; onde se si bada all'origine della personalità nell'embrione sociale, non potrebbe certo accettarsi la nozione che ne dà il Frendelenburg dicendo che soltanto nel Tutto etico lo individuo è persona, giacchè è solo al termine della sua lunga evoluzione, nelle società più civili moderne che la personalità diventa un prodotto dell'unità di coscienza sociale. Tale personalità non può sorgere ad un tratto dal nulla, come non sorge dal nulla questo Tutto etico, e deve quindi nascere e svilupparsi insieme collo stato.

La personalità individuale non è che la proiezione della individualità psichica e vale a rendere gli individui unità sociali nell'organismo giuridico. Anche qui dunque come per stato e società non abbiamo vera distinzione, ma due aspetti di una stessa cosa che si manifestano contemporaneamente; onde ogni differenza tra individualità psichica e personalità individuale tranne che ad uso scientifico per distinguere i due lati di una stessa indagine, non avrebbe esistenza reale. Certo la individualità psichica non assorge a personalità giuridica, se non col cominciare dello stato e questo comincia, come vedemmo sopra, quando ci sia già un substrato in una massa sociale organizzabile. Ma data una

società, non vale rimproverare lo Spencer di averci dato, come dice ad esempio lo Schiattarella, una confusione malaugurata tra società (organismo fisiologico vivente) e stato (organismo etico-giuridico), perchè noi vedemmo che lo stato sorge con una data società e per essa, e non può riguardarsi come il portato ultimo della sua evoluzione.

Se lo stato non sorgesse contemporaneamente alla società, il meccanismo sociale non potrebbe diventare organismo, e se « dagli elementi essenzialmente propri di una data società (classi industriali) », come dice lo Schiattarella (1), che par che intenda per società solo un organismo economico, si tolgono « gli elementi (il governo) che sono riferibili unicamente allo stato », scomparisce quella data società e non può sussistere che l'orda primordiale od al più la forma primitiva di società matriarcale. Del pari non possiamo accordarci col Siciliani che vorrebbe vedere nello stato una formazione riflessa che comincia quando la società ha già raggiunto il suo pieno sviluppo.

Piuttosto è da intendersi sul concetto di stato. Se come pare intenda lo Schiattarella malgrado definisca lo stato l'organizzazione giuridica di una società, si ritiene concentrato nell'organo supremo nelle società alquanto elevate nella serie (2), allora abbiamo certo una distinzione con grande valore pratico tra stato e società. Ma per noi nelle società alquanto elevate nelle serie, e specialmente nelle nazioni, lo stato non è più costituito dal governo e vi è una forza

(1) Schiattarella, *I presupposti del Diritto scientifico*, Palermo 1885, pag. 161.

(2) Opera citata dello Schiattarella a pag. 158.

sociale rappresentata dal pensiero e dal sentimento nazionale che dà al governo come organo supremo un valore molto relativo. O per meglio spiegare il nostro concetto distinguiamo due aspetti nello stato come persona morale; la personalità collettiva, che è il complesso dei *cittadini*, ossia delle personalità giuridiche, concetto semi-astratto, perchè l'uomo è cittadino ed individuo ad un tempo, e la personalità pubblica, cioè il governo subietto dei diritti pubblici in senso stretto che è una emanazione di quella.

Onde diremo che il governo come persona morale sta allo stato concepito come la personalità giuridica della collettività, ossia al tutto giuridico che è l'aspetto morale di una società, come la personalità individuale sta allo stato stesso. Ora noi ci prendiamo cura di distinguere lo stato dal governo, come i pubblicisti vogliono distinguere lo stato dalla società. La confusione del governo collo stato è quella che ha un valore pratico fatale; e lo Spencer stesso, già accusato di confondere società e stato nella sua sociologia, potrebbe accusarsi più giustamente di aver contribuito a stabilirla con un suo saggio di Politica, in cui ritiene lo stato un male necessario.

§ V.

Ritorniamo ora a vedere l'evoluzione della società e la crescente sua organizzazione. Sul finire dell'età della pietra levigata cominciava già lo stato patriarcale che secondo gli studi del Maine è la forma che troviamo al principio dei tempi storici. Altri vuole far durare il patriarcato per tutta l'epoca del bronzo, del ferro e per un terzo dei tempi storici,

perchè anche in questi se ne trovano le traccie. Ma se molte popolazioni non riuscirono a passare al patriarcato se non nei tempi storici, ciò non vuol dire che la possibilità di passarvi nei tempi preistorici mancasse per tutte, anche per quelle che abitavano il Belgio e la Francia e che sembrano essere state le più perfettibili.

Sappiamo che tutti gli stati antichi erano consci d'essersi formati meccanicamente per generazione da un unico cespite, onde il legame politico era concepito con vincolo fisiologico. Non era concepibile quindi l'assimilazione di elementi stranieri per ingrandire lo stato, e la libertà elemento organico dello stato non appariva ancora come fattore, od era troppo debole come tale per acquistare importanza. La famiglia vera, cellula, sociale, o primum fundamentum reipublicae, come la dice il Vico, costituiva all' origine tutto lo stato, cosicchè questo appariva come un organismo mono-cellulare. Tale forma primitiva durò lunghissimo tempo, perchè il passaggio ad altra forma, come vedremo parlando degli ostacoli che s'oppongono all'evoluzione sociale, è difficilissimo. Tanto è vero che ci sono ancora attualmente degli stati a tipo patriarcale che non sono riusciti a superarlo, come la Persia e la Cina. Ma questo si possono riguardare nel campo della fisiologia umana, come formazioni patologiche, giacchè lo stato non dev'essere l' ipertrofia della famiglia, ma deve risultare da una crescente distinzione d'organi.

Gli stati d'aggregazione cominciarono molto dopo anch'essi come formazioni patologiche derivanti dal dispotismo conseguente alla conquista, che rimpiazzava la libertà atrofizzata, e solo queste potremmo forse ritenere coll' Jaëger come le forme zoologiche più basse nella scala sociale. Ma

i veri stati d'aggregazione sorsero dopo parecchie migliaia d'anni di tempi storici e sono organismi etici splendidi frutti della libertà che arriva a creare uno stato anche senza substrato fisiologico nella massa sociale.

Per noi questi stati d'aggregazione non sono superiori e molto meno inferiori, come li ritiene l' Jaëger, agli stati formati per generazione, perchè non possono diventare organismi viventi, nè sono comparabili con questi.

All'origine dello stato patriarcale troviamo sempre dei capi che iniziano, per selezione naturale un'aristocrazia che impone il proprio carattere a tutto il gruppo sociale. Ne consegue che al progresso di cui è indice il formarsi di un'aristocrazia succede una stabilità che arresta il progresso stesso. Ogni aristocrazia, dice il Prof.[r] Scolari, ha sempre e necessariamente una tendenza conservatrice, e questa è una delle manifestazioni della grande legge del ritmo (1). Ecco dunque il primo ostacolo che troviamo sulla via del progresso, dopo il primo passo che si era fatto colla formazione di un complesso di abitudini o tendenze nel corpo sociale. Questo ostacolo, appunto perchè si era già fatto un passo nella via del progresso, è il più difficile a sormontarsi, e difatti per alcune società non fu ancora superato nè potrà più superarsi, dando luogo così a civiltà incipienti e stazionarie.

Il Bagehot indagando le leggi di sviluppo degli stati dimostra che i grandi ostacoli dei quali la storia ci tramanda

(1) Anche nell'aristocrazia del pensiero troviamo un fenomeno analogo, giacchè i grandi scienziati, che aprono nuovi orizzonti alla scienza, si mostrano alla loro volta conservatori di fronte ai movimenti scientifici posteriori che scalzano gli errori da essi non avvertiti.

notizia non sono quelli che arrestano la civiltà al suo primo passo, ma quelli che ne ritardano il secondo, giacchè la difficoltà sta nel passare a qualche cosa di meglio.

Fra le aristocrazie primitive tendono ad immobilizzare il carattere del gruppo sociale e si mostrano perciò avverse ai rapporti pacifici cogli stranieri e cogli altri gruppi sociali, impediscono ogni relazione commerciale che determinerebbe variazioni nel carattere sociale ed ostacolano così la formazione dell'industria, fonte di benessere e di civiltà.

E quest'ostacolo delle aristocrazie esercitò la sua forza non solo all'origine dello stato nell'età della pietra levigata, ma ancora e molto più nell'età susseguente del bronzo e per buona parte dei tempi storici. Ciò d'altra parte fu una necessità per la formazione di organismi sociali distinti e per preparare l'evoluzione ulteriore dello stato nei tempi storici, in cui il commercio e il dominio della libertà sono impotenti a cancellare il tipo sociale e il carattere nazionale quale si è costituito saldamente per le leggi fisiologiche e biologiche e segnatamente per l'eredità. Adunque per l'embriogenia dell'organismo sociale era necessario l'isolamento, tanto come ora è necessaria, per la vita di esso, la libertà e lo sviluppo dei sentimenti di socialità oltre i confini dello stato, ma questa necessità fisiologica valse a creare un primo ostacolo al progresso.

§ VI.

Altro ostacolo di diversa natura che si oppone al progresso nell'organizzazione etico-giuridica delle società primitive è la religione, quando diventa abitudine riflessa, istinto

sociale, ma ciò cominciò soltanto nell'epoca del bronzo. Nell'età neolitica la religione comincia come credenza nell'altra vita di cui ci sono prova evidente le tombe che contengono stoviglie con generi alimentari oltre le armi del defunto. Le tombe di coloro che avevano acquistato una autorità sociale dirigendo il gruppo in guerra diventarono i tempii primitivi. Onde la deificazione dei capi fu, secondo noi, la causa del sentimento religioso. Il feticismo fu formazione posteriore patalogica, perchè il sentimento religioso puro quale deriva dalla credenza nell'altra vita, se non è illuminato dalla civiltà, vi si aggiunge il timore dei grandi fenomeni della natura, per l'ignoranza delle cause loro, o tende a degenerare.

Il sentimento religioso appena acquistò una certa forza verso la fine dell'età neolitica diventò un ostacolo allo sviluppo della coscienza etico-giuridica, e l'avrebbe per fermo arrestato, se le leggi di adattamento all'ambiente di eredità e lotta per l'esistenza non avessero avuto la prevalenza nel favorirlo. E fu principalmente la lotta per l'esistenza non solo fisica, ma anche giuridica che agevolò l'organizzazione del diritto, perchè il diritto è lotta, e la sua formazione come dimostrò l'Ihering (1), non avviene inavvertita come vorrebbe la scuola storica, ma mediante la lotta.

Senonchè malgrado la forza di queste leggi d'evoluzione in molte società non si potè verificare il progresso e tra le cause d'arresto di sviluppo v'ha segnatamente l'influenza esercitata dalle religioni.

Le forme primordiali dello stato, come ha dimostrato il Bagehot, hanno un bisogno intenso di stabilità e legalità e

(1) *La lotta pel diritto*, trad. di Mariano, Milano, Hoepli 1873.

quando sono arrivate a stabilire le prime consuetudini giuridiche sentono viva necessità di soggiogarvi tutti i cittadini. A tale intento si prestano benissimo le religioni che dànno alle tradizioni, ed alle prime leggi sanzioni così terribili da distruggere ogni tendenza alla variabilità. E così si rende assai difficile passare al 2° stadio nella civiltà, quello cioè che non ha più bisogno di stabilità ma di variabilità per mettersi sulla via del progresso.

Ma se è superato il passaggio, collo sviluppo della civiltà le religioni diventano fattori dell' evoluzione sociale, perchè promettono la felicità a cui l' uomo aspira non più in vita, ma al di là della vita; e quest' ideale vale all' incremento della moralità. Allora l'elemento religioso s' afferma come distinto dall'elemento laico e iniziasi così una duplice funzione che il Siciliani (1) paragona a quella del cuore e del cervello nell'individuo, dicendo che non v'ha da essere lotta tra i due elementi nati insieme, ma separazione funzionale che implora però la subordinazione del cuore (Chiesa) al cervello (stato).

§ VII.

Un altro fatto caratteristico nei tempi primitivi e che può risolversi in una causa di arresto del progresso è il continuo stato di guerra. Questo nel mentre vale come dicemmo a stabilire un dispotismo temporaneo che è utilissimo per l'embriogenia sociale, che ha bisogno di stabilità nel primo stadio di formazione, può produrre l'arresto di sviluppo della

(1) Siciliani, *Socialismo, Darvinismo e Sociologia moderna*, pag. 428.

civiltà, perchè il dispotismo temporaneo cui dà luogo tende a perdurare e ad immobilizzare la società.

Nonostante questo pericolo, la guerra è più favorevole al progresso che non alla stazionarietà. Essa non è che la lotta per l'esistenza tra i gruppi sociali e vale a far sopravivere i più forti e più perfettibili. Onde noi vediamo che il bisogno di avere armi più potenti contribui alla scoperta dei metalli ed il passaggio all'epoca del bronzo.

La difficoltà di procurarsi lo stagno per fabbricare la lega valse a sviluppare maggiormente le relazioni commerciali e spinse gli abitanti della Francia e della Svizzera a cercarlo fino in Sassonia. Così l'ambra ed il corallo che troviamo nelle palafitte svizzere ci provano che vi erano dei traffici cogli abitanti delle rive del Baltico e del Mediterraneo.

Col bronzo e più ancora coll'età susseguente del ferro si inizia una nuova civiltà e veniamo alla vigilia dei tempi storici. Ovunque tranne in America e nell'Italia centrale e meridionale, l'uso del bronzo precedette quello del ferro.

L'arte della guerra si perfezionò molto, e prova ne sono parecchi campi trincerati dell' epoca del bronzo, che furono poi occupati dalli stessi romani. Lo stato assunse forma più complessa con organi propri, e d' allora in poi continuò la sua esistenza in forza delle leggi stesse che governano l'evoluzione degli organismi.

§ VIII.

Fattori della evoluzione sociale.

Da quanto vedemmo sull'origine dello stato, questo si trovava già costituito al principio dei tempi storici. Perdurava ancora la forma dello stato patriarcale.

Il passaggio ad una maggiore complessità d'organi si effettuò nelle razze superiori, capaci di superare le difficoltà inerenti ad esso, ma fu agevolato anche per le altre società da circostanze naturali atte a sviluppare maggiormente il sentimento di socialità. Tra queste circostanze vi ha il clima che in alcuni luoghi non permette che si stabiliscano e si mantengano rapporti sociali maggiori, ma in altri riesce assai propizio al progresso morale ed a nuove forme feconde di maggiori effetti civili, conseguenze del vario ordine economico. Se questo favorisce l'aumento della popolazione, sorge la divisione di funzioni tra guerrieri e lavoratori, e tra questi poi altre distinzioni secondo le singole industrie. E siccome l'agricoltura non vuole popolazione accentrata, mentre le altre industrie vogliono molti lavoratori accentrati in un luogo, comincia la separazione dei villaggi agricoli dagli industriali. I rapporti bellicosi del gruppo sociale colle società vicine fanno sorgere anche centri militari distinti e secondo la costituzione più o meno forte di questi ne può seguire un passaggio alla forma regia o militare dello stato, un ingrossamento della società per conquista e la distinzione tra schiavi, che non si mangiano più nè si uccidono, e liberi. Ne consegue una primitiva costituzione nella quale troviamo tre elementi politici, cioè il principe (duce, giudice e

sacerdote) il popolo e gli ottimati, che compiono ciascuno una propria parabola e dalla diversa combinazione dei quali nascono tutte le forme politiche.

Le forme primitive dello stato sono intente a soddisfare il bisogno intenso di legalità, che è condizione di esistenza quasi unica per lo stato primitivo. Ma se questa legalità è trppo forte arriva a sopraffare la variabilità che è tendenza naturale sì dell'uomo che nelle società ed impedisce così il progresso. Onde riteniamo col Bagehot che il progresso non è possibile se non quando la legalità è arrivata bensì a dare la necessaria forza di coesione alla società, ma non tanta da distruggere la tendenza naturale al cangiamento. Lo stesso potremmo dire della formazione del carattere dei popoli. Se il meccanismo della natura fatta è così forte da impedire che la libertà apporti delle variazioni, il corpo sociale non può giungere a quella maturità che è necessaria per stabilire il dominio della libertà. Avvertiamo però riferendoci a quanto abbiamo già detto in proposito, che noi conveniamo col Bagehot nel ritenere che il carattere sociale all'origine degli stati si formi meccanicamente, ma all'origine del meccanismo poniamo la libertà.

Lo stato antico di regola si è formato per generazione onde assume carattere di formazione meccanica, la libertà diventa fattore dell'organismo sociale solo quando una data società arriva al suo pieno sviluppo.

È colle repubbliche greche che cominciarono gli stati a base di civiltà. La civiltà divenne animata allora non più dalla stabilità, ma dalla varietà del progresso in tutte le sue forme. Il Bagehot ritiene che tale passaggio al dominio della libertà avvenga quando nella combinazione dei tre elementi

politici sovra enunciati predomina l'elemento popolare, e si stabilisce saldamente un governo democratico, che risvegli la lotta tra le intelligenze. L'idea del diritto muta allora, non si ha più una legge immutabile fissa, ma una legislazione che segue costantemente le variazioni del carattere sociale. È allora che si può definire collo Spencer (1) la legge come « il prodotto naturale del carattere di un popolo ».

La personalità individuale prosegue la sua evoluzione, che era stata arrestata quando tutti dovevano vivere come avevano vissuto i loro padri, ed accanto alla proprietà individuale si svolgono tutti i diritti nei quali l'elemento egoistico predomina.

Comincia l'investigazione scientifica dei fenomeni naturali e ciò valse a purificare il politeismo e farne, diremo col Trezza, una religione trasparente, che lasciava vedere al di là dei fenomeni le leggi loro.

Col governo democratico sorge la libertà di parola e di pensiero e non può a meno di cominciare un brillante periodo di civiltà, come quello delle repubbliche greche. Tale progresso però non avviene che assai lentamente, perchè deve scalzare i fondamenti della civiltà anteriore basata sulla stabilità. Ma accanto a questo fattore politico di progresso ce ne sono altri attinenti alla fisiologia sociale, dei quali la sociologia ha messo in luce l'importanza. Gli storici in generale indagando i fattori dell'evoluzione d'uno stato attribuiscono la massima importanza alle istituzioni politiche ed all'influenza dei grandi uomini. Ciò facendo trascurano i fattori sociali propriamente detti, dai quali originano i fattori politici.

(1) Spencer, *The study of sociology*, pag. 21.

§ IX.

Il Bagehot stesso dà, come dicemmo poc' anzi, somma importanza come fattore di progresso all'ordinamento democratico dello stato e si cura troppo poco della razza, dell'ambiente, della densità della popolazione che influiscono nell'evoluzione della società per la quale esiste una data organizzazione politica. La razza specialmente, che corrisponde al temperamento negli individui, è troppo dimenticata dai politici. Essa per effetto della eredità sì organica che fisiologica vale ad imprimere indelebilmente alcuni caratteri negli individui che le appartengono; così vediamo i Francesi attuali avere gli stessi pregi e difetti che già Giulio Cesare riscontrava nei Galli, e l'antropologia fa risaltare la persistenza dei caratteri craniologici nelle razze dai tempi preistorici a noi.

In Europa abbiamo 3 grandi razze delle quali il politico deve tener sommo conto: la latina, la germanica e la slava, di sviluppo non troppo diseguale, perchè troviamo in ciascuna dai 108 ai 110 milioni di individui. La prima rappresenta il passato ed ha il più grande sedimento di civiltà, la seconda ci dà i popoli che si affermano di più al presente, la terza acquisterà la sua preponderanza in avvenire.

Ora le società più floride e le organizzazioni politiche migliori le troviamo risultanti dall' unione di gruppi etici omogenei per razza. L'evoluzione sociale è impedita se si ha un accozzamento di razze diverse, od arriva a risultati patologici come nelle repubbliche di America del Sud.

§ X.

La scienza politica deve tener conto eziandio dell'ambiente fisico e morale come fattore potente dell' evoluzione sociale. E per ambiente fisico non devesi intendere come succede spesso, soltanto il clima, anche la configurazione naturale e l'aspetto generale del territorio, la flora e la fauna, l'altezza barometrica e la qualità del suolo sono dati che possono favorire un certo ordinamento economico-sociale al quale corrisponde una data organizzazione politica. L' influenza dell'ambiente è così potente che arriva persino a modificare la razza Araba in Spagna e per la razza Anglo-Sassone in Australia. Onde taluni tenendo conto della somma importanza dell'ambiente, vollero stabilire come legge generale, che la civiltà si muove da oriente ad occidente e da sud a nord.

§ XI.

Altro importante fattore dell'evoluzione sociale è la densità della popolazione, perchè da essa dipende una maggiore o minore lotta per l'esistenza che è legge generale dell'evoluzione organica. Non mancano però coloro che negano essere la lotta per l'esistenza una legge per il mondo umano. Tra questi abbiamo il Loria ed il Colaianni, i rappresentanti del socialismo scientifico in Italia. Essi sperano anzi che la lotta per l'esistenza finirà per scomparire tra gli uomini. Difatti essi osservano che col progresso della civiltà è andata sempre attenuandosi, e che la regola non è più la soppravivenza dei più forti, ma precisamente l'opposto cioè la soppravivenza dei più deboli. E invero colla selezione militare

si fa una scelta a rovescio, si espone alla morte e si condanna al celibato la parte più giovane e forte della popolazione. Colla selezione matrimoniale, essendo scomparsa ogni lotta che porti alla vittoria dei più belli e più forti, si rende più facile la propagazione dei deboli e difficile quella di individui di costituzione superiore, ma poveri. Inoltre la prolificazione maggiore è nelle classi più povere, ossia in quelle impotenti a lottare efficacemente per mancanza di mezzi, e ciò si osserva non solo negli individui, ma anche nelle nazioni. E basta pensare alla differenza che vi è ad esempio nel numero dei figli delle famiglie Francesi e delle Irlandesi. Senonchè tutte queste nozioni non valgono, secondo noi, a negare forza di legge anche in sociologia umana alla lotta per l'esistenza, perchè sono vere solo per le società moderne, e non per tutte le fasi dell'evoluzione sociale. La lotta per l' esistenza comincia come lotta per la vita alle origini della società e va man mano cambiando forma e scopo, diventando lotta economica, lotta intellettuale, ma non cesserà giammai. Oltre di ciò dobbiam osservare che per il politico la densità della popolazione ha anche maggiore importanza che pel sociologo. Da essa difatti dipende la costituzione economica della società, e noi sappiamo che a questa corrisponde più come effetto che come causa una data costituzione politica.

§ XII.

La scienza politica deve tener sommo conto di un altro fattore dell'evoluzione sociale, che è lo sviluppo intellettuale, giacchè da esso emanano alcune idee che possono divenire

forze per la realizzazione di sè stesse quando generano un sentimento corrispondente nella collettività. Lo sviluppo dell'intelligenza e lo sviluppo dei sentimenti, sono per noi entrambi fattori di evoluzioni, benchè molti filosofi ritengano solo lo sviluppo intellettuale come fonte di progresso. Ma i due fattori hanno una forza ben diversa, giacchè tanto l'organismo sociale quanto l'individuale operano più secondo i loro sentimenti che secondo le loro idee. Le azioni umane non sono mai così buone o cattive come le idee che si professano, e anche negli stati più civili osserviamo che è possibile venire ad una guerra, benchè il pensiero nazionale dei due stati condanni la guerra, senonchè nell'individuo lo sviluppo intellettuale ha importanza maggiore che nella società come fattore di evoluzione, quando però le idee che ne emanano non si allontanino troppo dalla realtà della vita; ma è sempre un fattore meno importante di quello dato dallo sviluppo dei sentimenti.

Il Buckle nella sua Storia della civiltà in Inghilterra nega che lo sviluppo dei sentimenti sia fattore d'evoluzione sociale, perchè nella storia dell' umanità, vediamo massima variabilità nelle idee accanto a stabilità nei sentimenti. I positivisti hanno accettato le conclusioni del Buckle disconoscendo così che anche nei sentimenti vi furono delle mutazioni innegabili. Certo queste furono poco rilevanti, ma è appunto per la loro massima importanza che variano poco i sentimenti. Nella vita sì organica che morale le funzioni più importanti sono soggette alle minori mutazioni, ma queste minime variazioni hanno effetti di gran lunga maggiori che le grandi degli organi meno importanti. Così nella vita del diritto troviamo la massima variabilità negli istituti giuridici

meno importanti. Oltre a ciò osserviamo che il progresso nei sentimenti si può verificare malgrado che rimanga immutata la loro espressione teorica. Basta per il progresso che sia maggiore l'applicazione pratica, e basterebbe osservare ad esempio quanto ha variato dalle origini del Cristianesimo a noi l'applicazione dei sentimenti cristiani. Ma con ciò, ripetiamo, non s'intende punto diminuita l'efficacia dello sviluppo intellettuale come fattore d'evoluzione sociale.

Alla crescente organizzazione dello stato anzi, segnatamente nei tempi moderni, contribuisce moltissimo la forza che esercitano talune idee per realizzarsi; così l'idea del diritto, l'idea di libertà e l'idea dello stato. Ma vi è un'idea-forza assai moderna che caratterizza i tempi nostri, e della quale il politico deve tenere sommo conto ed è il principio di nazionalità. Esso ha già determinato una tendenza a costituire su base nazionale gli stati moderni e se si può dubitare della sua universale applicazione, non si può dubitare certo della sua efficacia. Alcuni popoli intanto o si sono costituiti o tendono a costituirsi per la forza di questa tendenza che indica e provoca un alto grado di storica evoluzione, per cui fondandosi le costituzioni dei popoli sopra base naturale acquisterebbero saldezza incrollabile e ne risulterebbero stati nazionali, che, come dimostreremo in seguito, sono essi soli organismi viventi. Certo il fatto di questa evoluzione non può togliere legittimità alle associazioni già esistenti su basi non nazionali, e che sono il prodotto di anteriori vicende storiche, e la politica internazionale pur propugnando il principio di nazionalità e favorendo lo sviluppo del sentimento corrispondente in tutte le sue forme dovrà far ciò legalmente, senza recare offesa a detti stati che sono un

frutto della libertà. Ma in caso di guerra tra una nazione e gli stati confinanti che risultassero costituiti da qualche parte che per il principio di nazionalità dovrebb'esserle unita, accettiamo pienamente l'opinione del Prof[r]. Scolari che la nazione vincitrice avrebbe un vero diritto di ritenere le parti acquistate che le appartenessero naturalmente.

Tale diritto non sarebbe punto basato sul fatto della conquista, ma sulla necessità fisiologica della nazione di reintegrarsi. Per noi gli stati nazionali sono veri organismi naturali viventi e allo stesso modo che negli organismi individuali il cervello domina, anzi tiranneggia il corpo, così nel caso suddetto la maggioranza delle unità sociali costituenti una nazione avrebbe il diritto di ritenere la parte mancante alla sua costituzione sociale, anche se essa non volesse.

La costituzione nazionale presuppone certe condizioni fisiologiche e psicologiche nell'organismo sociale senza le quali non può effettuarsi. Così occorre che una data società sia morfologicamente ben costituita tanto per i confini che per l'unità del territorio, che abbia omogeneità di razza, di costumanze, di lingua e taluno vorrebbe anche di religione. Da queste circostanze e condizioni deve essere altresì generato un sentimento inspiratore della coscienza e dell'opera del popolo, quello cioè, per cui tutte le unità sociali si sentano legati da vincoli fisiologici e psicologici sì da costituire una vera individualità psichica di fronte ad altri stati.

È un sentimento che non possono avere gli stati d'aggregazione o se l'hanno è un effetto della libertà stessa che crea vincoli morali uguali in essi, ma ai quali manca pur sempre il substrato nella fisiologia sociale. E questo sentimento

si forma lentamente anche nelle stesse nazioni e ascende a forma più distinta, più alta nel corso della storia.

Il Mancini, ricercando nella psicologia dei popoli le basi della nazionalità, osserva che la coscienza della nazionalità al pari della coscienza individuale non arriva che gradualmente al suo pieno sviluppo. Il « Cogito Ergo Sum » della filosofia è una realtà, si direbbe quasi, anco maggiore per l'ente sociale che non arriva ad aver conoscenza di sè se non acquistando una unità morale di pensiero comune; ed è attraverso l'istoria che questo si forma. Egli definisce pertanto la nazione « una società naturale di uomini da unità di territorio, origine, costumi e lingua informati a comunanza di vita e coscienza sociale ». Col diritto di nazionalità, che corrisponde alla libertà individuale, è cominciata una vita nuova per i popoli; lo stato non è più un prodotto della forza, nè un capriccio della volontà; l'idea di esso unita a quella di libertà, si manifesta come una forza che tende a rendere l'organismo sociale un'individualità fisiologica e psicologica vivente. Ed era naturale che il principio di nazionalità dovesse sorgere in Italia, che è la nazione morfologicamente meglio costituita. Speriamo che la terza civiltà italiana possa darci sul principio di nazionalità e nell' idea di libertà, un organismo sociale ben costituito.

§ XIII.

Vi è ancora un altro fattore di cui i politici tengono giustamente grande conto, ed è l' influenza esercitata dai grandi uomini. Gli storiografi in generale ne esagerano l'importanza, mentre i positivisti la annullano del tutto dicendo

che sono un prodotto naturale delle condizioni di una società in un dato momento storico. Essi osservano che i grandi uomini non possono essere quasi semidei che modifichino a loro piacere le condizioni di una società, ma che essi non fanno che interpretare i bisogni della società e sorgono quando tutto è già preparato per la loro azione. Tanto è vero che essi passano inavvertiti se sorgono precocemente; o diventano settari. Carlomagno, Napoleone e Garibaldi furono il portato di un' evoluzione sociale anteriore. Tutti i grandi uomini sono la personificazione degli elementi morali e sociali concentrati dall' evoluzione in quel momento storico; gli uomini di genio poi non sono che ùna degenerazione umana per il loro disequilibrio nelle facoltà mentali e morali.

Abbiamo così riassunto fedelmente la dottrina dei positivisti che negano ogni valore ai grandi uomini come fattori per sè soli di progresso. Ma è proprio vero che questi siano costretti ad agire secondo le condizioni dell'ambiente in cui sorgono e che la libertà loro non v'influisca? Lo Stuart Mill (1) dimostrò che il determinismo è impotente a spiegare i grandi uomini e dice che questi esercitano mille influenze più efficaci di quelle che si vedono, cambiano i moti nella storia e lasciano in essa l'impronta del loro carattere.

Certo non bisogna cadere nella esagerazione del Carlyle che attribuì tutto il progresso agli eroi. Noi riconosciamo col Bagehot e col Mill, capi della scienza politica sperimentale inglese, l'influenza dei grandi uomini sull'evoluzione di un popolo, e pensiamo che se ad esempio l'Italia non avesse

(1) MILL, *A System of Logic*. vol. II, pag. 532.

avuto i suoi grandi uomini per unificarla, malgrado vi fosse in tutti la suprema aspirazione all'unità ed indipendenza sarebbe ancora attualmente nelle stesse condizioni in cui era prima del risorgimento da essi iniziato. Il Bagehot (1) dimostrò che non sono le cause fisiche che generano le morali, ma queste che generano quelle. È l'azione libera, volontaria iniziata dalle unità sociali superiori che produce l'organismo inconscio; il meccanismo della natura fatta non fa che conservare e propagare il moto, ma la direzione di questo è data dalla libertà.

La storia è retta dalle leggi psicologiche, non si può senza la cognizione di queste indagare i fenomeni sociali col metodo sperimentale. Il metodo sociologico deve risultare da quello delle scienze naturali e da quello psicologico. La scienza politica, dice lo Stuart Mill (2), non deve essere basata sul fatalismo, perchè la libera volontà degli individui superiori ha grande efficacia come causa sociale, e coloro che introducono nuovi pensieri speculativi o grandi idee pratiche, che modificano un popolo, non possono essere predeterminati. Il Sergi (3) ammette che tutte le nuove idee religiose, filosofiche, scientifiche, letterarie, ecc., entrano nella società dopo essere state elaborate da individualità superiori e che si comunicano ad essa dopo qualche tempo in gran parte per simpatia e suggestione. Queste unità superiori sono dotate di una vita più intensa e riescono a combinare

(1) Bagehot, opera citata a pag. 12.

(2) St. Mill, opera cit. II vol. a pag. 530.

(3) Sergi, *L'educazione del carattere*. Torino 1885, a pag. 26 e seguenti.

e coordinare meglio lo slancio degli elementi diversi ad idealità più alte e più vere, ed imprimono la traccia della loro spontaneità in tale elaborazione.

In questa indagine sulla formazione naturale dello stato noi abbiamo potuto vedere che se il progresso non è la regola pei singoli stati, esso ha compiuto però dall'origine dell'uomo a noi una splendida traiettoria con moto uniformemente accelerato. Se ci vollero 100,000 anni per l'età archeolitica, bastarono 20,000 per la neolitica, 5,000 per l'età del bronzo, ed in poche migliaia d'anni di tempi storici si è arrivato nelle razze superiori a sottrarre il mondo storico alle leggi naturali e a creare d'altra parte dei veri organismi sociali viventi per l'evoluzione della libertà.

Noi dunque non accettiamo la teoria del Buckle che le cause d'ordine materiale siano le principali per lo sviluppo della civiltà; per noi al contrario la massima forza sta nelle cause d'ordine psicologico. Tutta quanta la natura si è formata per la libera cernita: quelli che nell'evoluzione giuridica e politica non vedono che un mero effetto delle leggi meccaniche della natura, non fanno che estendere alla scienza politica, dandogli un colorito scientifico moderno quel vecchio pregiudizio del determinismo, che fu già insegnato dalla scuola storica in antico e divenne una superstizione cattolica e protestante così potente da alimentare anche caduta, i sistemi fatalisti e pessimisti e le metafisiche di Schelling, Hegel, Schleirmacher, Schopenhauer ed Hartmann. È facile cosa il presagire il male che ne verrebbe se alla scienza politica, scienza pratica per eccellenza, si

inoculassero tali dottrine che distruggerebbero ogni politica liberale. —

Abbiamo parimente veduto quanto siano infondate le conclusioni di quei sociologi che risolvono le questioni di psicologia sociale, partendo da certi presupposti che dicono fondati sulle scienze sperimentali, come sarebbero quelli che fanno derivare i sentimenti altruistici dagli egoistici, il conscio dall' inconscio. Nello studio della formazione dello stato ci trovammo dinanzi non ad una formazione meccanica, mero prodotto della forza, ma ad un organismo che nasce dalla libertà degli individui e dalla idea di giustizia che emana necessariamente dal sentimento di socialità, benchè il Lubbock neghi che vi potesse essere l'idea di giustizia nei tempi primitivi, perchè la filologia comparata ci dice che mancava una parola ad esprimere tale idea. — Certo noi riconosciamo colla scuola naturalista che nel diritto nulla vi è di assoluto, perchè la legge dell'età della pietra non vale per l'età del ferro, nè quella dell'età del ferro per quella dell'elettricità, ma ciò avviene perchè col formarsi di individualità superiori entra in campo una maggiore libertà, non perchè la coscienza sia come una pasta che cambia forma col mutarsi del vaso in cui si mette.

Pertanto la conclusione alla quale arriviamo noi si è che anche nell'origine dell'organismo sociale trova piena applicazione la grande legge del Vundt che la psicogenia precede la somagenia (1). —

(1) Wundt, *Grundüge der physiologischen Psychologie*, vol. I. pag. 456 e seguenti.

CAPITOLO SECONDO

Lo Stato come organismo vivente.

§ I.

Prima che Augusto Comte avesse concepito l' orditura della Sociologia e che Herbert Spencer l' avesse costruita sulla sua formula dell'evoluzione, le nozioni di società e di stato erano date a priori dalle varie scuole filosofiche e giuridiche pur tenendosi conto dello studio dei fenomeni sociali che allora si faceva in gran parte dalla filosofia della storia. Tutti sanno che vi era una scuola idealista per la quale lo stato era basato sul contratto e perciò tendeva ad un ideale in cui l'universale consenso, forse più cosciente, e ne conseguisse una libera armonia della volontà degli individui in modo che ciascuna di queste non potesse volere ed operare se non interpretando il sentimento dei consociati. La scuola storica abbatte del tutto come chimerica ed assurda l' idea del contratto sociale non avvertendo la verità fondamentale che si poteva ricavarne e che si celava nell'ideale suddetto dello stato, cioè che la formazione di questo come di tutta quanta la natura che si fa, avveniva per la libertà sia pure debole ed indistinta, ma non inconsciente; e che lo stato

nella sua evoluzione assume come forze determinatrici di una vita più intensa le idee di libertà e di stato del presente. La scuola storica dunque non partiva dalla libertà, ma dallo studio dello stato come si forma per l'evoluzione storica.

Col darvinismo e colla dottrina dell' evoluzione sorse la scuola naturalistica, che considera lo stato non più come una formazione etica o storica, ma come un organismo naturale vivente. Tale idea si vorrebbe sorta prima in Savigny e sviluppata poscia dal Krause, ma è solamente colla dottrina dell'evoluzione che acquistò salda base scientifica.

Si cominciò coll'osservare che allo sviluppo della vita individuale corrisponde quello della vita sociale, che le società animali presentano massima parte dei fenomeni sociali umani, e che gli stessi organismi individuali si potevano riguardare come società biologiche. Si venne così formando una dottrina che riannoda la sociologia alla biologia e studia i fenomeni attinenti alla vita fisiologica, giuridica e politica dello stato esclusivamente con criterii biologici. Di questa dottrina ci sono invero molte gradazioni secondo il materialismo più o meno assoluto professato dai seguaci di essa; così lo Spencer colloca i fenomeni sociali in una evoluzione superorganica, mentre l'Iäger nel suo Manuale di Zoologia considera le società animali ed umane come semplici formazioni zoologiche.

Così il Sergi (1) afferma che « ogni fenomeno sociologico è una forma di manifestazione della forza cosmica universale, un' ultima maniera di evoluzione delle forze naturali,

(1) Sergi, *Antropologia e scienze antropologiche*, Messina 1889, pag. 124.

sottoposta alle stesse leggi, alla stessa metamorfosi, alla stessa dissoluzione di movimento che le energie fisiche ». Spencer e molti della scuola naturalista riconoscono nello stato moderno come legge di tendenza l'idea del contratto, giacchè negli stati più fiorenti, specialmente quelli a tipo industriale, la cooperazione degli individui va diventando sempre più libera, ed anzi Spencer arriva per tal concetto alla politica del nitrilismo amministrativo.

Senonchè quella libertà politica che lo Spencer vuole nello stato non ha la sua base in una libertà morale degli individui stessi, onde pur dicendosi lo stato un organismo contrattuale se si accetta il determinismo si viene a negare che la libertà sia un fattore dello stato. E così il Sergi sostiene che la volontà non può elevarsi a fattore perchè l'organismo si forma senza di essa, ma che è un elemento che concorre per condurre il corpo sociale più sollecitamente nelle vie di adattamento alla condizione naturale di esistenza.

§ II.

Alla scuola naturalista che considera lo stato come un organismo naturale vivente si contrappone la scuola idealista che lo ritiene la persona morale per eccellenza. Anche questa ha un concetto assai vario secondo i suoi seguaci del fine dello stato. Vi sono di quelli che al pari dello Spencer gli assegnano per fine la sola attuazione, conservazione e reintegrazione dell'ordine giuridico e vi sono poi quelli che al pari di altri seguaci della scuola naturalista giustificano una politica autoritaria, esagerando la forza dello stato, come se fosse un' organizzazione artificiale. La prima teoria

fu un portato del germanismo come reazione all'onnipotenza dello stato romano, la seconda è basata sulla sovranità popolare in cui i membri sono ritenuti assolutamente uguali e ritorna all'idea imperiale dello stato non concedendogli troppo, ma esigendo troppo dalla sua forza. Tra questi due estremi stanno le teorie eccletiche ora dominanti. Tra lo stato inattivo e lo stato lavoratore si pone lo stato cooperatore. Ma come e quanto coopera? Alcuni accettano il sistema del regolamentarismo, corrispondente al protezionismo nel campo economico, per cui lo stato regola e protegge l'attività individuale. Di fronte a questo stato protettore, come lo vorrebbe il Bluntschli, sta quello direttore-supplente della scuola economico realista, detta dei socialisti dalla cattedra, alla quale appartengono in Italia il Persico, il Meucci, il Luzzatti ed il Lampertico. Questa scuola parte dal concetto che lo stato è per il bene dell'uomo, onde il bene morale, intellettuale, economico di esso con azione suppletiva, cioè quando è insufficiente a raggiungerlo la libertà individuale.

Tra questa scuola e la naturalista, si agita attualmente nella scienza e nella pratica la questione.

Senonchè la naturalista, come già accennammo, nega assolutamente il fattore della volontà nella formazione dell'organismo sociale e ciò costituisce, secondo noi, la causa per cui essa conduce con pari facilità all'individualismo o all'autoritarismo.

Lo stato contrattuale di Kant, Fichte e Rousseau fu respinto assolutamente dal Comte, Littré, Renan e Spencer e dallo stesso Bluntschli, ma noi opiniamo che si sia andato troppo oltre. Noi paragoniamo l'antitesi tra contratto sociale e organismo sociale vivente a quella tra libero arbitrio e

determinismo, e osserviamo che mentre la prima è scomparsa, perchè si ripudiò assolutamente il contratto sociale, e si accettò il concetto di organismo naturale vivente secondo gli uni, morale secondo gli altri, la seconda perdura e se accenna a scomparire non è già per la definitiva prevalenza del determinismo, ma per il sorgere della libertà relativa.

Ora tale ecclettismo noi vorremmo anche per la dottrina dello stato, e crediamo che al pari della libertà relativa uno stato concepito come organismo vivente contrattuale, dovrà avere la prevalenza in avvenire.

Il primo tentativo in questo senso, e in gran parte accettabile, è quello iniziato in Francia dal Jouillée e dalla sua scuola che va ora sorgendo. Il pregio massimo dello stato-contrattuale del Jouillée è quello appunto che interessa di più a noi, pel quale è tolta ogni possibilità che trovi appoggio alla dottrina dello stato come organismo vivente, oltre la politica liberale anche l'autoritaria. Egli non ripudia le indagini di nessuna delle dottrine che ora si competono il campo, e dimostra che la scuola storica e la naturalista si completano a vicenda nello studio dei fenomeni sociali. Soltanto per la psicogenesi di essi, entrambe sono insufficienti perchè ripudiano la scuola del contratto sociale; ed egli cerca perciò di rialzare e rimodernare questa, facendo ogni sforzo per fonderla colla naturalista.

Anzi in tale intento si può dire che abbia esagerato il valore della teoria del patto sociale, e il Siciliani l' ha rimproverato, secondo noi giustamente, di prestare con troppa generosità al Rousseau le proprie idee sul contratto sociale. Difatti non si può ritenere che una dottrina di reazione come quella del Rousseau avesse intravveduto che lo stato

si forma per la libera volontà, allo stesso modo che ogni altro organismo; è un'idea troppo moderna per poter essere stata concepita dal Rousseau, e noi sappiamo che non è alle parole che si deve badare, ma al pensiero dello scrittore.

La coscienza scientifica può essere assai diversa, disse Pascal, tra due pensatori che esprimono un loro pensiero colle stesse parole. Ci basti un esempio solo a provare la verità di questa sentenza. Prima che Herbert Spencer ci avesse dato la teoria dell'evoluzione, e che la psicofisica dimostrasse l'estensione della grande legge di eredità, Giuseppe Mazzini scriveva: « Gli individui muoiono, ma quel tanto di vero che essi hanno pensato, quel tanto di buono ch'essi hanno operato, non va perduto con essi; l'Umanità lo raccoglie e gli uomini che passeggiano sulla loro sepoltura ne fanno loro pro. Ognuno di noi nasce oggi in un'atmosfera d'idee e di credenze elaborate da tutta l'Umanità anteriore; ognuno di noi porta, senza pur saperlo, un elemento più o meno importante alla vita dell'Umanità successiva (1) ». Crediamo pertanto che il Jouillée colla sua teoria dell'organismo-contrattuale non abbia punto rialzato la dottrina del patto sociale conciliandola colla naturalista, ma soltanto intravveduto in quella il vero scientifico che poteva sorgere dalla sua caduta, cioè il necessario concorso della volontà per avere una formazione ed un'evoluzione qualsiasi. Egli però osserva giustamente che la dottrina del contratto sociale si suole giudicare troppo male, perchè si vuole applicarla solo all'origine dello stato, chè se, ritenendo indiscutibile che il contratto non fu mai l'origine d'alcun stato, si

(1) Giuseppe Mazzini, *I doveri dell'Uomo,* IX ediz. 1884, pag. 30.

applica al divenire degli stati moderni, è forza riconoscere la tendenza ideale di questi al contratto. Del resto è pur vero che non puossi riscontrare nell'origine dello stato una formazione meccanica necessaria, mentre nella formazione della famiglia, che è la cellula sociale, troviamo, come già aveva avvertito Rousseau, la libertà accanto alla necessità.

§ III.

Prima di dimostrare che libera volontà ed evoluzione organica sono inseparabili, occorre vedere se siano accettabili tutte le dottrine della scuola sociologica naturalista, che ritiene le stato un organismo vivente. Già Platone ed Aristotele avevano affermato che la società è un corpo vivente, ma in senso metaforico, dimodochè ogni confronto istituito a tal riguardo rimaneva una sterile ampollosità. È famoso nella storia romana l'apologo di Menenio Agrippa che paragonava lo stato ad un individuo vivente. Colla sociologia moderna si incomincia sul serio lo studio dell'anatomia e fisiologia sociale con Spencer, Schäffle, Jäger Fitske ed Espinas, ma gli idealisti in sociologia ed i giuristi sono tanto abituati alle metafore antiche, che non possono persuadersi che non si tratta più di semplice metafora. Accade anzi spesso di trovare scrittori che hanno letto le moderne opere di sociologia e dicono di approvarne le conclusioni, ma dai loro scritti appare l'assenza di ogni sospetto che si intenda parlare non di un organismo morale, ma di un organismo fisico. Eppure nella società troviamo quella stessa organizzazione che vi è nei corpi viventi. Crescendo il numero degli individui componenti un embrione sociale, avviene

quella stessa divisione di funzioni che negli organismi viventi, e che genera maggior legame tra le funzioni medesime, giacchè al movimento di distinzione corrisponde sempre un movimento di interrogazione. Si forma così quel concorso delle unità sociali che è il primo fondamento della vita. Si vanno distinguendo un sistema alimentare o produttore (apparato economico-sociale), un sistema di circolazione (commercio ed amministrazioni locali) ed un sistema motore o direttore (governo), il quale ultimo si forma e si sviluppa come in tutte le formazioni biologiche per la reazione dell'intero organismo contro l'ambiente esterno e per la necessità di una direzione nella lotta contro le circostanze esterne. Crescendo la massa sociale, si specializza l'organo direttore, si localizzano le facoltà e si ha un sistema costituzionale che separa i poteri. La concentrazione del sistema nervo-motore crescendo troppo può arrivare ad uno stato patologico, cioè a risultati peggiori di quelli che si hanno negli stati dove l'organizzazione è inferiore e la cooperazione o dipendenza delle parti del sistema centrale è minore. Perciò è cura della politica di mantenere in buona salute il corpo sociale regolando questa integrazione di forze sociali. E questa cura deve variare a seconda dei paesi; così in quelli che sono ridotti all'anemia per l'esorbitanza del sistema fiscale militare la scienza-politica, scienza eminentemente pratica, dovrà vedere quale e quanta di fronte alle circostanze esterne, debba essere l' integrazione di forza sociale e ridurla al minimo. Pertanto la corrispondenza tra l'evoluzione sociologica e la biologica è veramente meravigliosa anche nel campo patologico. La patologia umana ci va segnalando un incremento continuo dei disordini nervosi, e del pari la scienza

politica ci dice che negli organismi sociali più sviluppati vi è una crescente integrazione di forza sociale, ossia un soverchio sviluppo del sistema nervo-motore. Di fronte dunque a questa corrispondenza ed all'identità di organizzazione, si potrà affermare che anche ogni società è organismo vivente? Lo Spencer ritiene che sì, dopo averla comparata coi corpi animali e trovatala di uguale organizzazione.

Ma l'organizzazione non basta a dare vita; anche un orologio, dice il Jouillée, è organizzato e le sue parti concorrono ad un unico fine, onde i ragazzi credono appunto che esso viva. La scuola spenceriana ha perciò avvertito altre analogie, e specialmente ha esagerato quella che la società al pari di qualunque individuo vivente è composta di esseri viventi. Questa analogia portò alla confusione tra individuo e società ed alla subordinazione della sociologia alla biologia.

La sociologia è certo strettissimamente collegata alla biologia e tra individuo e società vi sono tante analogie, che si può riguardare l'individuo come una società biologica; ma ciò non autorizza a dire come fa il Lewes: « every organismo a colony (1) » e come fa lo stesso Jouillée: « tout individu est une société et toute société est un individu » (2). Questo è vero abuso di linguaggio, non solo nel ritenere ogni individuo organo o parte di ciò che può non esistere ancora, ma anche nell'esagerazione di ritenere non più metaforicamente, ma realmente che ogni società sia per ciò solo vivente, perchè è organizzata come un individuo. E questo abuso, nel mentre porta una rivoluzione nelle scienze

(1) Lewes, *Studes on animal life*, pag. 162.

(2) Jouillée, *La science sociale*, pag. 85.

biologiche, perchè rende incerta la nozione fondamentale di individuo, genera il preconcetto col quale troviamo studiate le società animali, ad esempio da Espinas e dal Perrier, che la zoosociologia debba essere una necessaria propedeutica alla sociologia umana e che questa poi debba essere retta esclusivamente dalle leggi biologiche. Tale preconcetto portando ad estendere più o meno inconsciamente alle società umane le idee già fissate per le società animali, può essere fatale anche alla scienza politica, anzi ha già incominciato ad esserlo, avendo certuni esaminato l'organizzazione politica delle società animali, e preteso indagare quale forma politica dovesse essere per gli stati umani più conforme a natura; onde ci pare necessario stabilire l'indipendenza della sociologia dalla biologia, pur rilevando il nesso intimo tra le due scienze. Quale è pertanto l'origine della confusione tra individuo e società, che ridurrebbe la scienza politica ad una bio-sociologia applicata? Essa cominciò colla teorica dell'individualità relativa, che sorse allorquando al vecchio concetto di individuo come unità fisiologica e morfologica distinta si sostituì quello dell'unità morfologica. Questa teorica dell'individualità morfologica fu trovata prima dai botanici che attribuirono l'individualità alle foglie delle basse crittogame, ed ai singoli rami anzichè alla pianta intera. La patologia col Wirchow estese l'individualità ai tessuti perchè offrono caratteri morfologici ben distinti, e così si arrivò alla moderna teorica cellulare con Schleiden e Schwaun, che attribuisce l'individualità alle singole cellule. Ora l'individualità della cellula non esclude quella dell'organo, nè questa quella delle parti più complesse, onde il fatto della composizione porta alla gradazione delle individualità, ossia all'individualità

relativa. Ecco perchè si finì col dire che ogni individuo è un complesso di individui e che gli individui superiori sono i più complessi.

Haeckel sviluppò ancora la teorica dandoci le individualità genealogiche (die genealogische individualität) relative anch'esse, costituite non più da un'unità morfologica o di spazio, ma da una unità di tempo che è il ciclo generativo (1).

Ecco perchè l'Iäger nel suo « Hamdbuck der Zoologie » e l'Espinas nella sua opera « Les sociétés animales » considerano come individui collettivi tutti gli organismi, esclusi solo gli unicellulari, e quindi anche le società animali ed umane. Il Jouillée stesso accetta tale teorica, e si limita soltanto a negare a *qualsiasi* società l'individualità psichica.

Noi invece non accettiamo pienamente la coincidenza tra società ed individualità collettiva se non per le società umane superiori, per gli stati nazionali.

Il concetto di nazione che Mancini sollevò nel campo politico non fu portato ancora in biologia e sociologia, ma ci pare evidente che soltanto negli stati nazionali l'unione tra le unità sociali, su d'un territorio morfologicamente determinato acquisti carattere fisiologico, sì da risultarne un'unità che vive e che possa quindi chiamarsi individuo.

Nelle altre società abbiamo bensì un'unità ma non concreta, cioè senza esistenza reale. O meglio ancora non abbiamo che una unione organica di più unità che vivono, ma niente ci prova la vita dell' unione stessa. L' avere abbandonato completamente il concetto d' individuo come unità fisiologica ha portato all'abuso di linguaggio scientifico che

(1) Haeckel, *Generelle Morphologie des Organismen*, vol. II, § 31.

abbiamo deplorato, alla « sinonimia di unità e individualità (1) », alla nozione di individualità astratta confusa colla concreta. Ora è troppo evidente che la « genealogische individualitat » di Haeckel non vive nè vivono le individualità collettive, ma sì gli individui che la compongono. Le specie, anche perchè variabili, ed i tipi, non essendo enti reali, non è che metaforicamente che possono chiamarsi individui genealogici di secondo o terzo ordine, come fa l'Haeckel. Ma neanche le unità seriali o cicli generativi (che egli chiama individualità genealogiche di primo ordine, sono enti reali giacchè sono costituite da pluralità astratte e non esprimono che un rapporto di successione nel tempo.

Che se invece si vuol ritenere l'individualità costituita dalla derivazione generativa, come afferma l'Espinas per la famiglia, abbiamo bensì una pluralità concreta, ma provvisoria, che dura finchè il generante sopravvive al generato e non è poi unificata dalla relazione che ci dà il concetto di serie. La famiglia umana ha un' evoluzione politica così speciale che riesce impossibile ritenerla una individualità nel campo fisiologico. Dall'origine della famiglia sino a noi l'evoluzione sociale non ha fatto che toglierle importanza. Essa era propriamente cellula sociale nelle società primitive, in seguito ha subito un esautoramento continuo con un corrispondente innalzamento dell'individuo, onde pare al Sumner Maine che la disentegrazione della famiglia dovrà ancora crescere e tutte le funzioni famigliari passeranno allo stato. Questa conclusione però pecca di assolutismo, e lo Spencer stesso dimostrò che tra stato e famiglia c' è parallelismo di

(1) Haeckel, *Gen. Morph.* I, § 244.

evoluzione. Altri poi osservano che è legge umana di evoluzione il ritorno alle forme primitive. L'umanità, dicono, progredisce per la differenziazione, ma questa non è assoluta, arrivata ad un certo punto s'arresta e riscende verso la sintesi primitiva. Ma qualunque sia l'evoluzione futura della famiglia è evidente che quella fin qui avvenuta non può paragonarsi a quella degli individui viventi. Eppure l'Espinas non dubita di attribuire l'individualità psicologica alla famiglia dicendola base di quella dello stato. Senonchè la famiglia non forma come lo stato un tutto fisiologico regolato da leggi biologiche. L'individuo può perdere la propria famiglia e rompere i suoi legami con essa mentre avrà sempre una patria. La fusione delle coscienze individuali in una sociale, che per noi avviene solo negli stati nazionali, è un risultato fisiologico, mentre l'unità di coscienza della famiglia è un fenomeno meramente psicologico, perchè ad una coscienza unica ed individuale deve corrispondere non un « noi » ma un « io » e questo non è possibile, dice il Jouillèe finchè i membri di una famiglia non avranno un cervello solo.

Quanto abbiamo detto per negare l'esistenza reale delle individualità genealogiche e della famigliare si può estendere alle società *in generale*. Le società animali non sono affatto individui e non possono diventarlo, mentre le società umane tendono all'individualizzazione e la raggiungono secondo noi quando sono costituite su basi nazionali.

§ IV.

Data la teorica dell'individualità relativa ora dominante in biologia, non era difficile arrivare a stabilire la gradazione dall'individuo alla colonia e dalla colonia alla società. Vi sono certe formazioni zoologiche inferiori, come sifonofori, le ascidie, le idre, ecc., nelle quali le parti separandosi hanno vita propria distinta, ma quando sono unite, sono coordinate o completamente subordinate alla vita del tutto. Vi sono organi che appaiono come veri individui, e possono separandosi dal tutto diventarlo; e d'altra parte ci sono individui che vivono in colonia e fondendosi riescono a dar vita ad un nuovo organismo di cui diventano organi. Onde il Perrier (1) venne alla conclusione che tutti gli organismi superiori non siano altro che associazioni o colonie d'organismi più semplici che vanno individualizzandosi.

Noi pur ammettendo i risultati della filogenia, non crediamo che si debba arrivare a concludere che tutte le società siano individui e che abbia perduto ogni valore l'antitesi tra individuo e società. La formazione sì del gruppo che dell'individuo avviene bensì di regola per epigenesi in entrambe, ma l'aggregazione, che è l'eccezione, è rarissima negli organismi individuali e non si riscontra che nelle forme più basse della scala zoologica, laddove negli organismi collettivi è assai frequente e nelle società superiori dove la coesione psicologica prevale sulla fisiologica e quasi la sostituisce, tende a diventare la regola. Onde vi è una differenza

(1) Perrier, *Les Colonies animales*, pag. 151 e nella prefazione.

nelle leggi che governano gli individui e le società. Nell'individuo abbiamo la continuità fisiologica prevalente, laddove nelle società, specialmente in quelle d'aggregazione, prevale la psicologica; e questa differenza non è priva d'importanza. Anzi lo Spencer, dopo aver dimostrato che anche nel corpo sociale ci sono organi di nutrizione, di relazione e di circolazione oltre il concorso delle parti alla vita del tutto, e dopo tante altre analogie scoperte con grande originalità ed acume sembra quasi voglia distruggerne l'importanza affermando essere quella la massima differenza tra l'organismo sociale e l'individuale, sì da poter ritenere come caratteristica del primo d'essere un tutto discreto e del secondo d'essere un tutto concreto (1). Egli non avverte punto che tale conclusione verrebbe a sottrarre in buona parte la sociologia alla biologia; ma nello stesso tempo che ci dà una società governata da leggi meccaniche, tiene sempre di mira l'individuo e la libertà sua, e ci dà una politica che condanna in nome dell'evoluzione ogni iniziativa autoritaria o socialistica. — Il Siciliani osserva che questi controsensi tornarono a vantaggio della scienza, perchè valsero a far risaltare il bisogno di studiare, oltre la società, l'individuo e far procedere unite, ma distinte, sociologia e biologia.

Senonchè i seguaci dello Spencer si sforzarono di dimostrare che la suaccennata differenza non aveva quel valore che pareva allo Spencer. Ed invero egli stesso aveva già avvertito la relatività del carattere di continuità dell'organismo individuale, ed altri hanno osservato che tenuto conto della

(1) Spencer, *Principles of Sociology*, § 220.

grandezza dell'organismo sociale, la differenza è un portato necessario della maggior perfezione dell'organismo stesso.

Anche il Jouillée, che tende a fondere insieme il naturalismo e l'idealismo, si mostra in questo più naturalista dello stesso Spencer, giacchè nega ogni differenza di natura tra la società e l'individuo e vuole dimostrare che la coesione psicologica che si trova in quella, cioè il consenso che è la maggior caratteristica della vita, è più forte nelle società umane che negli individui, e quindi che esse hanno una vita vera e più intensa di questi.

Parimenti il Sergi ritiene che l'organismo non consista nel contatto o aderenza materiale degli elementi, ma nel concorso delle loro funzioni, e che l' organismo sia tanto più perfetto quanto più le unità biologiche sono libere di muoversi ed agire nella loro sfera di azione (1). Onde egli distingue tre ordini sociali: cioè le società biologiche (individui viventi eccetto i monocellulari), le società animali e le umane.

In tutto ciò vi ha del vero, ma non può condurre certo alla conclusione che ogni società sia un individuo vivente. Già osservammo che vi è differenza nelle leggi che governano gli individui e la società. Questa differenza dapprima insensibile si accentua nell'evoluzione ultima delle società, cioè nelle società umane. In queste la formazione per aggregazione è prevalente, e ciò basta secondo noi a negare l' individualità fisiologica e quindi la psicologica agli stati d'aggregazione.

Inoltre la legge d'evoluzione delle società ossia la differenza tra le superiori e le inferiori sta in ciò, che dalla

(1) Sergi, *Antropologia e scienze antropologiche*, pag. 143.

subordinazione delle unità al centro reale, si va alla coordinazione delle unità con un centro ideale. Perciò l'individuo nelle società umane sviluppate, resta e diventa sempre più organo solo in quanto lo vuole. Onde riteniamo col Siciliani, che la biologia studia soltanto quelli organismi dotati di proprio centro fisiologico, che sarebbero soggetti alla legge della morte se venisse meno la subordinazione del tutto al centro reale.

In altri termini, se si vuol considerare ogni individuo come una società, diremo che la biologia studia quelle società in cui le unità non costituiscono individui fisiologicamente distinti o distinguibili. Perciò la legge di evoluzione degli organismi che sono soggetto della biologia non potrebbe essere quella delle società che abbiamo sopra annunciato: queste nella loro ontogenia cominciano come l'individuo, ma se ne differenziano per la libertà. Concluderemo dunque che tutte le società non sono individui, nè possono diventarlo?

Noi non potremmo certo accettare la soluzione eclettica del Jouillée, che concede alle società l'individualità psicologica negando loro la psicologica.

Egli ricercando le basi fisiologiche e psicologiche dell'organismo sociale e specialmente se esso sia dotato di vera vita, osserva gli stati superiori nella loro evoluzione moderna e poi conclude che tutte le società sono organismi collettivi viventi senza far distinzione tra quelle in cui i caratteri fisici e psichici da lui determinati non sono ancora sorti o non possono sorgere, ossia tra quelle che sono ancora allo stato embrionale, e quelle che non possono acquistare la vità.

Noi invece distinguiamo gli stati nazionali dagli stati

d'aggregazione, e riteniamo i primi individui viventi quando hanno acquistato una esistenza distinta, mentre neghiamo agli stati d'aggregazione la possibilità d'individualizzarsi ed acquistare una vita fisica distinta da quella delle unità sociali, e li riteniamo perciò semplici aggregazioni, colonie, associazioni di individui viventi, prodotti della libertà.

Negli stati nazionali troviamo quella solidarietà morfologica che si manifesta nella comunanza di fede e che costituisce la caratteristica degli organismi individuali, pei quali è fissata dalla coesione fisiologica. Anche gli stati d'aggregazione hanno un territorio, ma non è elemento essenziale dell'associazione; è artificiale, di forma variabilissima, non è quello che vale a tener uniti gl'individui.

Il concetto di patria è in essi meno forte e meno naturale.

Non si può negare d'altra parte che anche negli stati d'aggregazione il vincolo che tiene unite le parti sia o vada diventando di natura organica e vi sia quindi in ciò un'analogia con tutte le formazioni organiche le quali sorgono per la libera cernita che scieglie le funzioni alle quali conseguiranno gli organi, ma qui si ha un fenomeno di natura diversa: la libertà che crea questi organi e la coscienza di essa sono elevatissime e la coesione fisiologica è debolissima come nelle forme più basse del regno sociale; mentre negli organismi individuali al massimo di coesione fisica corrisponde un minimo di psichica cosciente e libera.

Onde dobbiamo vedere negli stati d'aggregazione degli splendidi frutti della libertà; ma che non possono passare dall'organizzazione etica alla fisiologica nè diventare gruppi viventi di vita propria e ciò perchè manca loro quell'unità

o fusione di vita che caratterizza gli organismi individuali.

Non c'è in loro che lo sviluppo degli individui, manca quell'evolubilità del gruppo, trasmissibile, e derivante dalle condizioni intrinseche dell'organismo che troviamo negli individui e negli stati nazionali.

La distinzione tra individuo e società, che vedemmo fondata in biologia, elevando a scienza indipendente la sociologia da una base unica alla scienza politica; al contrario nella scuola che ritiene la sociologia subordinata alla biologia abbiamo due indirizzi affatto opposti: quello della scuola fisiologica che prende per ideale la società-individuo col massimo di organizzazione e quello della scuola psicologica che nega l'individualità psichica alla società e si propone di non lasciare assorbire dal tutto i singoli centri psichici. O questa scuola ha una base assai incerta giacchè arriva a sua volta a risultati diversi secondo che mira solo ai fini particolari delle individualità distinte (Spencer); o tiene di mira anche l'organizzazione sociale (Jouillée). Nel primo caso si propone la massima autonomia conciliabile coll'esistenza del gruppo, nel secondo arriva ad un eclettismo malfermo e indeterminato. Invece se la sociologia si tiene distinta dalla biologia, la scienza politica può proporsi un ideale che diremo collo Scolari sociocratico, in cui cioè l'organizzazione e la vita psichiche del tutto tendano ad evolversi paralellamente all'evoluzione individuale.

Si dirà che la nostra teoria è a sua volta eclettica ed incerta perchè riteniamo la sociologia e la storia indipendenti dalle leggi meccaniche biologiche e facciamo eccezione

per gli stati nazionali che riteniamo individui viventi. Ma a ciò noi rispondiamo che l'evoluzione degli stati nazionali resterebbe pur sempre soggetta alle leggi psicologiche che regolano quelle delle altre società, e che sarebbe sempre possibile anzi maggiormente realizzabile un ideale sociocratico, dato il concetto di libertà che noi porremo a base dell'evoluzione cosmica non che della sociale, e dato il concetto di stato come organismo eminentemente contrattuale che avremo cura di sviluppare.

§ V.

Abbiamo veduto che le società in generale non sono individui, onde non si può dire che vi sia in esse la morte e la riproduzione che troviamo negli organismi individuali. In esse non vi è crescita ma aumento, nè vi ha una perfettibilità del gruppo se non nelle società umane più civili. Nelle società animali e selvaggie si ha sempre la libertà come fattore del gruppo ma non vi sono le idee, forze di libertà e di stato che si realizzino in un organismo collettivo; onde rimangono allo stato di aggregazioni naturali. Questo avrebbe dovuto pensare il Jouillée che riconosce la individualità fisiologica in tutte le società.

La libertà che si evolve lentamente nella scala zoologica e nel regno sociale acquista forza massima nelle società umane arrivando a fare veri individui viventi di quelle che hanno le necessarie condizioni fisiologiche e organismi collettivi con una unità oggettiva soltanto degli altri.

In ambedue queste specie di organismi naturali, cioè sì nell'individuo sociale che nel collettivo, abbiamo una

perfezione massima di organizzazione di fronte agli individui biologici, perchè le parti diventano organi pur restando individui.

L'organo sociale può staccarsi e rinnovarsi; può estinguersi l'individuo e non l'organo e viceversa.

Ma lo ripetiamo la maggior perfezione organica a cui si giunge mediante l'associazione si deve osservare nell'evoluzione ultima delle società umane più civili, non nelle società animali o umane inferiori, onde non si può affermare come fanno l'Espinas e il Jouillée che ogni società è una perfezione dell'organismo venendo quasi a concludere che la continuità sociale è un vincolo più stretto della continuità individuale.

La libertà dunque si sviluppa meglio nell'associazione tra individui, e arriva a darci nelle società umane più civili un'organizzazione sociale che tende al contratto. Il nome di organismo contrattuale spetta solo allo stato moderno ma, riteniamo col Jouillée che la libertà è fattore di tutti gli organismi sociali. Anzi ci accordiamo pienamente con lui nel ritenere che quella stessa libertà che troviamo negli individui componenti lo stato si abbia incipiente nelle unità biologiche che compongono ogni organismo, e che ciò che costituisce principalmente la vita di questo sia la libertà delle parti componenti che si manifesta come tendenza a svilupparsi spontaneamente (1). Certo questo sviluppo biologico non è possibile che secondo le condizioni di vita del tutto, onde è una libertà logica che ci troviamo dinanzi perchè le unità sociali che si uniscono hanno coscienza del

(1) Jouillée, *La revue sociale*, pag. 89.

vantaggio che risentono da una vita collettiva. Il Jouillée però nega questa coscienza dell'unità in cui troviamo i germi del dovere sociale, e non essendosi completamente svincolato dalla filosofia dell'inconscio, e concedendo troppo all'evoluzionismo meccanico, combatte i Renouvier e Janet, ai quali sembra che le unità biologiche concorrano per qualche causa finale alla vita del tutto, e sostiene non esservi punto frualismo in ciò ma un mero sviluppo egoistico. Gli organismi componenti, egli dice (1) si sviluppano per conto proprio, egoisticamente, ed è l'equilibrio dei loro egoismi che costituisce la vita del tutto.

Quella finalità che non vuol credere nelle società biologiche, la trova invece nelle società umane più sviluppate, perchè in queste sole c'è la coscienza degli individui di appartenere ad un tutto e si può avere perfino il benessere sociale. Ma noi non possiamo comprendere una libertà che generasse gli organismi senza la coscienza degli scopi che scieglie, per noi sta la continuità d'evoluzione della cernita libera e conscia. Lo stesso Sergi combattendo il Jouillée che ritiene la libertà fattore dell' organismo sociale, dice che non sa concepire questa volontà incosciente dapprima e conscia dopo (2).

Per noi dunque coscienza e libertà sono già nelle unità senzienti che costituiscono gli organismi individuali, onde

(1) Il Jouillée che ha innegabilmente delle tendenze eccletiche cade non di rado in contraddizione. Così a pagina 141 della sua Scienza sociale sembra che voglia negare la libertà come fattore delle società biologiche, dicendo che l'organismo animale si forma a differenza delle società per un processo incosciente e meccanico.

(2) Sergi, Opera citata, pag. 132.

il trovare negli individui una libertà relativa è già indizio che essi costituiscono parte di un vero organismo. Altri osservano però che questa libertà relativa nell'uomo è troppo sviluppata e dominante, perchè lo stato che ne risulta sia un organismo naturale. Si dice che se lo stato fosse veramente la più perfetta delle formazioni zoologiche si dovrebbe trovare al sommo della scala zoologica degli individui che cominciassero ad essere costituiti di individui indipendenti ed è strano che si debba invece, se si vuol trovare analogie, scendere alle forme più basse, ai polipai, dove si avrebbe bensì l'analogia fisiologica, ma non la psicologica.

Ma noi esponemmo già il nostro concetto sull'evoluzione delle formazioni naturali dicendo che la distribuzione del moto fatta dalla libera cernita non ha per fine il progresso assoluto, che sarebbe assurdo. La natura (cose che rivegnono diceva Giordano Bruno) ritorna talora al punto da cui è partita per cominciare nuova evoluzione con elementi più perfetti. Ciò ha osservato anche il Bagehot applicando la dottrina dell' evoluzione alla scienza politica; onde non si può negare che lo stato sia un organismo naturale perciò solo che il fattore volontario è troppo predominante.

La obbiezione suesposta che ripetono tutti gli idealisti è in fondo basata sulle opinioni dei materialisti che la psicogenia negli organismi individuali non sia contemporanea o anteriore alla somagenia ma posteriore; per la quale dottrina lo stato che sorge da una coscienza già preesistente e già sviluppata parrebbe una formazione troppo dissimile dagli organismi individuali. Onde gli idealisti preferiscono ritenere le società formazioni naturali e necessarie, perchè generate dall'istinto di sociabilità.

Ma questo istinto per noi è natura fatta generata dalla libertà.

Difatti l'idea che viene più facilmente ad un animale e che gli dà maggior piacere è quella di un proprio simile, e vedendo animali della propria specie attorno a sè ne consegue una simpatia che trasmessa per eredità e sviluppandosi per selezione naturale nelle specie che ne risentono vantaggio, si modifica gli organi, e rende l'animale inclinato per natura alla società.

Inoltre l'obbiezione degli idealisti dipende dall'esagerare il valore delle analogie tra il corpo sociale e l'animale. Nessuno ha mai detto in seguito a queste analogie che la società sia un vertebrato più perfezionato, anzi il più perfetto dei vertebrati, quando la si paragona con questi, nè che essa abbia un cranio, e un cervello localizzato quando si parla degli organi delle sue funzioni psichiche.

Come abbiamo detto poc'anzi la natura ritorna alle forme primitive per ricavare una perfezione maggiore di organismo nelle società umane, giacchè in queste troviamo la sensibilità diffusa per tutto il corpo e una massa cerebrale risultante da tutti i cervelli individuali, nella quale vi sono pure delle cellule più perfezionate che danno l'indirizzo al pensiero e alle azioni sociali. È strano quindi che si voglia trovare una differenza tra le società umane e gli esseri viventi in ciò che costituisce appunto la maggiore perfezione di quelle.

D'altra parte non bisogna esagerare il fattore volontario delle società, perchè esso afferma la sua importanza solo nell'evoluzione ultima di esse. È solo nelle società umane più civili che si ha una coscienza sviluppata e forte dell'utilità

che apporta l'istinto di sociabilità, e che si esplica la divisione delle funzioni colla coscienza del fine comune.

Certo si ha a questo riguardo nelle società umane una vita psicologica più intensa che negli individui stessi, ma non perciò può dirsi che esse costituiscano soltanto un organismo etico come vogliono gli idealisti. Le analogie cogli organismi naturali sono troppe, perchè si possa negare alle società d'essere tali anch'esse. Perfino i fenomeni d'atavismo troviamo in esse, e sono quelle esplosioni di passioni ereditarie che il progresso aveva già fatto reprimere, ma che ricompaiono segnatamente nei momenti critici.

E crediamo inutile dopo le indagini dello Spencer e le infinite analogie da lui trovate cercare di dimostrarlo.

Abbiamo solo parlato del fattore psicologico, perchè lo Spencer lo riconosce nella formazione dell' organismo sociale ma poi non ne tiene conto, essendo troppo influenzato dai pregiudizj della filosofia di Schelling, Hegel ed Hartmann.

Egli finisce col ridurre tutta l' evoluzione sociale alle forze incidenti, mentre l'effetto di queste non è progresso, e la vera evoluzione è quella attiva delle unità senzienti e degli individui fatta con libera cernita e con adattamento teleologico alle mutevoli circostanze.

§ VI.

Abbiamo veduto che le differenze tra società ed organismi viventi che trovano gli idealisti non hanno base positiva, e che le differenze trovate dallo Spencer stesso sono esagerate,

Quali saranno adunque le necessarie differenze, s'intendo non assolute ma relative? Una prima differenza, si dice, sta in ciò che nella vita sociale troviamo uno scambio di idee e di sentimenti che non si ha nell'individuo. Questa asserzione però ha per noi un valore assai relativo. Difatti se nell'individuo non vi fosse uno scambio di sentimenti meno cosciente, da che cosa risulterebbero i fenomeni psichici? Anche dal punto di vista spiritualistica sarebbe assurda una tale differenza se si ritenesse assoluta.

Del pari ha valore assai relativo la differenza dedotta dal fine della società, che si ritiene il bene di tutte le unità sociali, mentre si dice che l'organismo individuale è fine a se stesso, ossia che le parti hanno per fine il bene del tutto. Se si intendesse ciò in senso assoluto si verrebbe a negare la libertà come fattore degli organismi.

È una differenza pertanto che dipende dalla maggior perfezione dell'organismo sociale e che è variabilissima, tanto che si potrebbe classificare le società prendendo per criterio la maggior o minor prevalenza del bene dello stato su quello degli individui. Nei tempi moderni poi la libertà diventando fattore prevalente dello stato, l'ideale di questo si potrebbe esprimere colla formola tutti per uno e uno per tutti; e vi corrisponde una legge di tendenza all'equilibrio tra decentralizzazione e contralizzazione.

Per noi la differenza principale che caratterizza le società sta nel modo di sviluppo. In esse non troviamo una vera cernita, ma aumento.

Non intendiamo parlare dell'aumento per conquista violenta, ma dell' annessione di territorio o della fusione di più stati per effetto della libertà; modo di sviluppo che trova solo qualche analogia nella vita animale inferiore.

Inoltre lo stato aumenta anche per la naturalizzazione che come fatto fisiologico avviene quando la coscienza dell'individuo straniero si è fusa colla coscienza nazionale. Tale fenomeno ha poi il suo riconoscimento giuridico per parte dello stato per l'istituto della naturalizzazione.

Onde noi vorremmo che nella concessione delle naturalità il legislatore tenesse sempre presente che si tratta di riconoscere una assimilazione fisiologica già avvenuta, e crediamo sia un falso liberalismo quello delle legislazioni, come la nostra, che non stabiliscono per legge nè la necessità di qualche anno di residenza preventiva, nè del consenso di un comune, nè lo svincolo dalla cittadinanza anteriore, nè altri requisiti che garantiscano questo risultato.

§ VII.

La quistione più viva nella psicologia sociale riguarda la natura della coscienza sociale. Havvi una coscienza unica e individuale nello stato? Quelli che ritengono le società individui come Haekel, Schäffle, Renan, Jäger ed Espinas dicono che sì, anzi taluni di questi la trovano anche nelle società animali. Per Hartmann c'è un spirito nazionale inconscio. Ma come da elementi consci si forma e rimane un inconscio sociale, se per lui l'inconscio genera il conscio? Egli non si è posto questa domanda, ma prova la sua teoria osservando le tendenze nazionali o *istinti sociali*.

Ma questa è natura fatta, direbbe il Caporali, e all'origine di ogni istinto sociale troviamo sempre una legge o un complesso di atti politici che l'hanno generato. Inoltre nella psiche sociale si può parlare meno ancora che per

l'individuale di vera inconscienza anche come effetto della coscienza, perchè la coscienza di molti atti sociali che si è ritirata dal centro ossia dalla parte aristocratica, o direttrice, la troviamo sparsa negli organi secondari, sedi delle azioni riflesse.

Il Jouillée ha adottato una teoria eclettica ed illogica, perchè riconosce nelle società l' individualità fisiologica e nega la psicologica.

Il Sergi si accorda in questo col Jouillée, ma pur negando la possibilità di fusione delle coscienze individuali in una sociale, ammette qualche cosa di più che una coscienza collettiva. Egli nega soltanto un centro psichico giacchè altrimenti, egli dice, non vi sarebbero disarmonie sociali, e trova nello stato un organismo psichico sociale, i cui fattori sarebbero per lui: 1.° Il sistema nervoso sociale; 2.° l'adattamento all'ambiente sociale; 3.° le comunicabilità psichiche e la composizione degli stati di coscienza nelle unità sociali; 4.° l'eredità. Il sistema nervoso sociale, osserva giustamente, non ha centro, ogni unità è centro e periferia, ma ha un consenso di struttura e funzione colle altre nel corpo sociale. L'adattamento all' ambiente diminuisce le divergenze individuali e stabilisce l'equilibrio, cioè la vita, tra l'individuo e il mezzo in cui vive. L'eredità trasmette le modificazioni di struttura e quindi le funzioni nelle unità sociali.

È chiaro che nella formazione di questo organismo psichico sociale, il Sergi non fa capo menomamente alla libertà; egli non si domanda come l' adattamento possa avverarsi e come porti modificazioni di struttura. Ad ogni modo questa teoria del Sergi, per quanto materialista, è ben più pregevole di quella del Jouillée e va tenuta nel debito conto,

tanto più che egli ammette il concorso della volontà nell'evoluzione ulteriore dell' organismo psichico per *sollecitare* l'adattamento.

Le ragioni che il Sergi adduce, simpatia, mimetismo, eredità valgono bensì a propagare l'energia meccanica dell'organismo sociale già formato, ma ciò non toglie punto la libertà nell'organismo che si fa. La soggezione ferrea del mondo storico alle leggi naturali, che conseguirebbe dalla teoria del Sergi, prescinde troppo dall'influenza modificatrice di tali leggi che può esercitare la libertà e specialmente quella dei grandi intelletti.

§ VIII.

La questione sulla natura della coscienza sociale, come ben avverte lo Scäffle, il quale, nella sua fisiologia del corpo sociale alla psicologia della società premette la trattazione della individuale, presuppone risolta quella sulla coscienza negli individui.

I deterministi e materialisti si fanno di questa un concetto come di un recipiente che contenesse tutte le sensazioni e sentimenti dell'individuo ma che nulla valesse per sè indipendentemente dal contenuto. Il Sergi afferma che le unità biologiche non hanno coscienza nè volontà, ma la psiche è unica e indivisa nel tutto, e risulta dal lavoro segreto ed incosciente delle cellule stesse.

Ma come potrebbe sorgere dal nulla la coscienza del tutto?

Il Jouillée dice, seguendo l'Hartmann, che le parti hanno una volontà inconscia, ma è assurdo analogo. Dall'inconscio,

dal nulla non può derivare nulla e molto meno la coscienza. Dal mero meccanismo dei moti riflessi, per quanto complicato, non uscirà mai una volontà vera, cioè cosciente e libera.

Noi riteniamo invece col Wundt, che coscienza e volontà siano già più o meno fattori nelle unità biologiche, e la coscienza individuale sia l' unità superiore delle minori coscienze organiche.

È un'illusione dell'io ossia della coscienza generale risultante dalle coscienze particolari credere che le unità biologiche non abbiano coscienza, perchè essa non l'avverte; ed è un assurdo materialistico ritenere che la coscienza si evolve dalla pura forma meccanica come fenomeno di protezione. In tutte le unità senzienti vi è la tendenza alle unità superiori.

Se dunque ogni coscienza individuale è una risultante delle minori coscienze, perchè si dovrà negare alla società una coscienza unica?

L'Espinas crede di poter concludere logicamente che se l'io è un noi, il noi sarà un'io per identità di ragione. Ma il Jouillée e il Sergi osservano che tale conclusione non è legittima, perchè le unità sociali per l'evoluzione hanno acquistato un'esistenza distinta e indipendente, ed è avvenuta la differenziazione di strutture onde le loro funzioni psichiche non si possono riguardare come fusibili in una coscienza sociale unica.

Del pari il Siciliani, ritenendo felicissima la distinzione dello Spencer, che la società sia un tutto discreto e l'individuo un tutto concreto, dice che una coscienza sociale non si può formare nell'organismo sociale, e che appunto perciò v'è nello stato il regno della giustizia e non quello della forza.

L'Iäger s'accosta di più al vero dicendo che l'individualità psicologica si forma solo negli stati aventi unità di razza.

Per lui gli stati formati per generazione sono formazioni zoologiche superiori, rispetto a quelle formate per aggregazione.

Egli ammette dunque una possibilità di fusione ossia d'individualizzazione oltrechè fisiologica anche psichica negli stati formati per l'accrescimento numerico della famiglia per riproduzione, mentre l'Espinas la ritiene possibile in qualsiasi società, appunto per la superiorità di vita psichica di queste in confronto degli individui.

È interessante a questo riguardo la polemica tra il Jouillée e l'Espinas.

Il Jouillée che, malgrado abbia posto le basi di un positivismo critico, ha tendenze palesemente eclettiche, concede troppo al naturalismo e poi vuol ritirarsi dalle conclusioni di quello anche a rischio di incorrere in contraddizioni. Egli accetta la fisiologia sociale degli avversari; riconosce anzi dimostra che c'è più vita in una società che in un individuo (1) e che la distanza tra le unità sociali nulla toglie all'intimità del vincolo tra di esse, che anzi il legame delle volontà è più forte di quello organico, e poi concede soltanto l'individualità fisiologica alle società, negando la possibilità della psichica. Tutte queste premesse però portano innegabilmente alla conclusione che dove vi è organizzazione superiore, v'è un consenso vitale e psichico più energico, onde a fortiori si dovrebbe avere l'individualità psicologica nelle società.

(1) Jouillée, *Science sociale*, pag. 91 e 92.

Il Jouillée domanda all'Espinas dove risiederebbe e quando comincierebbe tale individualità psicologica. Ma l'Espinas risponde giustamente che un centro psichico non ci può essere, e che non occorre punto localizzare la coscienza sociale, altrimenti bisognerebbe negare la coscienza agli animali che non hanno organi cerebrali distinti. Anzi l'Espinas non trova punto in ciò una differenza dagli animali che hanno un cervello, perchè dice la società pensa negli individui che la compongono come l'individuo pensa nelle parti sue. E difatti ogni coscienza individuale è un composto di coscienze che si è elevato ad unità non centralizzandosi ma diffondendosi.

Le osservazioni del Jouillée valgono adunque per negare un centro psichico, non per negare l'individualità psicologica.

Egli combattendo l'Espinas che estende l'individualità alla famiglia, dice che fintantochè i membri di questa avranno ciascuno un proprio cervello sarà impossibile una individualità psichica, e crede che questo argomento valga anche per lo stato. Senonchè il caso è ben diverso; la famiglia rientra nello stato mentre questo è una unità zoologicamente distinta e non ne ha altra sopra di sè, onde si può anche affermare che esso abbia una massa cerebrale risultante dalla somma dei cervelli degli individui in quanto pensano come cittadini, laddove per la famiglia come per il comune e ogni altra persona collettiva naturale esistente entro lo stato e per lo stato, non è possibile la fusione delle coscienze particolari, perchè queste tendono già a fondersi con quelle di tutte le altre unità sociali.

L'Espinas poi non ha risposto adeguatamente alla prima

domanda, cioè quando cominci tale individualità psichica. Egli dice che la fisiologia e la psichica cominciano contemporaneamente, ma non facendo egli distinzione tra società e società, riconosce in tutte sì l'una che l'altra.

E in ciò noi riteniamo che la sua dottrina pecchi d'assolutismo. È giustissimo difatti che un gruppo di coscienze non è per ciò solo individualità psicologica. Noi crediamo che possa diventarlo allorquando sia possibile l'individualizzazione fisiologica del gruppo stesso. E questa non è possibile secondo noi, se non negli stati nazionali.

Negli stati d'aggregazione vi può essere bensì una coscienza collettiva, ma questa non potrà mai individualizzarsi, perchè mancano le condizioni fisiologiche. Qualche cosa di uno c'è senza dubbio nelle manifestazioni psichiche degli stati d'aggregazione, ma è un'unità oggettiva che risiede nel prodotto psichico non nel soggetto da cui emana. Il Jouillée osserva che alla vita del tutto basta la comunanza di scopo, cioè un'unità oggettiva e non è indispensabile l'unità soggettiva allo stesso modo, dice, che più persone in una stessa carrozza dirette allo stesso luogo non costituiscono una sola persona (1). Senonchè il paragone è a suo danno, perchè vale a negare pure l'individualità fisiologica che egli ammette in tutte le società.

Per noi invece negli stati d'aggregazione non vi può essere individualità fisiologica e crediamo che si esageri il sentimento di solidarietà che si ha in qualunque associazione quando si vuol riscontrare una coscienza vera e propria in esse.

(1) Jouillée, *Science sociale*, pag. 233.

L'Iäger stesso che distingue le società formate per aggregazione da quelle formate per generazione nega alle prime la possibilità di una coscienza unica benchè le ritenga classificabili nel regno sociale.

Noi che distinguiamo gli stati d'aggregazione dagli stati nazionali crediamo che l'individualizzazione tanto fisica che psichica non sia possibile che negli stati nazionali e questi solo riteniamo organismi viventi, mentre gli altri stati sono o grandi aggregazioni esistenti per il dispotismo, o grandi associazioni, semplici prodotti della libertà, onde è solo in parte che ci accordiamo coll'Iäger.

Non possiamo poi accettare menomamente la distinzione da lui fatta nel suo Manuale di zoologia tra società che hanno una coscienza cefalica, cioè incarnata in un sovrano, e da lui creduta la più perfetta (da buon zoologo e Prussiano dice il Jouillée), e società con coscienza acefala, giacchè porterebbe a ritenere con lui che la Monarchia sia la miglior forma di governo e possibile solo negli stati a base di generazione, e noi già dicemmo quanto alle forme di governo che esse non sono altro che un prodotto del clima storico attraversato dallo stato e che non si possa perciò dire quale sia la migliore per ogni tempo e per ogni stato. Che il naturalismo sia impotente a dire questo, lo prova il fatto che altri sostengono con pari convinzione che la Repubblica sia la forma di governo che ha miglior fondamento nella natura: così il Bucherr dice che l'Europa resta ancora monarchica per inerzia ma che tende alla Repubblica.

Inoltre la coscienza cefalica, cioè un centro psichico nello stato, checchè ne dica il Renan, per noi è cosa assurda. Ed invero immaginare una coscienza sociale concentrata in

un monarca, re o imperatore, se non è ritorno all'antico è certo una metafora inutile. Per noi non potrebbe ritenersi come centro psichico neanche la capitale di uno stato, perchè da questo punto di vista, contrariamente a quanto ne penserebbe l'Iäger, dovremmo conchiudere che la Francia repubblicana ha una coscienza più cefalica che la Germania, essendo Parigi testa anche troppo dominante per la Francia, mentre Berlino è testa troppo debole finora per la Germania dove le tendenze particolariste stentano tanto a fondersi.

Però se nello stato non vi può essere un centro psichico che ci dia l'unità di coscienza, c'è la tendenza alla formazione di un organismo psichico in quei centri artificiali che il governo scieglie per sua sede principale. Dove c'è il cuore della nazione tende a centralizzarsi anche la vita psichica, benchè gli stati non abbiano un cervello localizzato.

Ma la coscienza sociale degli stati nazionali sarà sempre sparsa per tutto lo stato risultando essa dalla fusione di tutte le coscienze particolari.

L' escogitare uno spirito inconscio o il negare la coscienza nazionale dicendo che noi non l'avvertiamo, sarebbe una concezione antropomorfica, perchè è troppo naturale che le unità sociali siano impotenti ad accertare la coscienza del tutto a cui appartengono. All'individuo è possibile accertare solo la coscienza di un proprio simile, o al più constatare nella storia la coscienza di uno stato estinto, o ciò che è lo stesso la coscienza di uno stato vivente ma del quale esso non faccia parte, giacchè è noto che per uno stato gli stranieri sono una specie di posterità temporanea.

Non ha volore pertanto l'osservazione del Jouillée quando afferma il fatto che la realità della coscienza sociale ci sfugge,

e che noi ci troviamo sempre dinanzi a delle coscienze individuali. Se i cittadini dicono « noi », lo stato dice « io » di fronte agli altri stati coi quali a sua volta vive in società.

§ IX.

La fusione delle coscienze particolari in una generale non può verificarsi che negli stati nazionali che sono dotati di vita propria comparabile fisiologicamente a quella degli individui viventi, e non è possibile nelle altre società, benchè l'Espinas lo sostenga (1). Difatti una tal fusione sarebbe effetto della libertà, ma non potrebbe più cancellarsi dalla libertà stessa, occorre dunque che sia un risultato stabile non artificiale, fisiologico oltrechè psicologico, ossia occorrono i caratteri nazionali nello stato.

Il Jouillée cercando di dimostrare l'impossibilità di una coscienza unica, osserva che vi ha bensì nella società comunicazione di idee e di sentimenti, ma non uno scambio nel vero senso della parola. E dice « quando io mando un dispaccio di condoglianza ad un amico, non è certo una parte della mia coscienza e del mio cervello che va sui fili telegrafici ».

Ma qui v'ha un equivoco. In primo luogo osserviamo che si tratta della fusione delle coscienze particolari nel tutto sociale non già della consonanza di due o più coscienze in *dati* rapporti. Inoltre quando nell' individuo le coscienze particolari vanno a fondersi nell'individuale non è detto che le unità biologiche restino senza coscienza; soltanto

(1) Espinas, *Les societès animales*, pag. 540.

il loro modo di sentire è concorde per quanto si riferisce alla vita dell'individuo. E così e più distintamente avviene negli stati nazionali dove gli individui come cittadini hanno una coscienza all'unissono con quelle del corpo sociale, ma per la libertà individuale, che nelle unità sociali ha raggiunto il più alto sviluppo, l'individuo può avere una coscienza diversa dalla nazionale e cessare di far parte del corpo sociale quando la discordanza perduri nelle generalità delle sue idee e dei suoi sentimenti. Vi è pertanto una perdita naturale della cittadinanza per la quale l'individuo resta cittadino solo giuridicamente precisamente come apparterrebbe ad un'associazione. Per noi dunque prima della perdita della cittadinanza per alcuno dei motivi contemplati dalle leggi vi ha un momento in cui l'individuo cessa d'appartenere al corpo sociale. Con ciò non s'infirma punto la dottrina moderna degli scrittori di diritto internazionale privato che dicono unica causa di perdita della cittadinanza essere l'acquisto di un'altra, giacchè è giusto che giuridicamente si continui a restare soggetti ai doveri verso la patria anche quando non si voglia più essere cittadini, qualora non si provi che si adempie ai medesimi doveri in altro stato.

Per noi dunque negli stati nazionali soltanto è possibile la fusione delle coscienze particolari in una sola e la formazione di un organismo psichico sociale. La differenziazione di strutture e l'individualità psichica che conserva ciascun individuo in essi non valgono a negare la possibilità d'un psiche sociale, perchè la coordinazione che troviamo fra le parti di uno stato non esclude punto la possibilità di una coscienza sociale essendo tale coordinazione cogli stati nazionali un'evoluzione naturale della centralizzazione biologica.

L'individuo in quanto è cittadino è sempre concorde colla coscienza nazionale, se no in quella determinata idea, in quel determinato atto non sarà cittadino; ciò non toglie però affatto la libertà di idee e sentimenti individuali che l'uomo può manifestare come scienziato od artista, onde ammettendo la coscienza individuale negli stati nazionali non veniamo a menomare punto la libertà nè la coscienza individuale e quasi a favorire il dispotismo. Neanche il dispotismo come formazione patologica od atavica nelle società umane, o naturale nelle colonie animali segnatamente nelle lineari (1), può giungere alla soppressione delle coscienze, che anzi implica la coesistenza di coscienze subordinate ma distinte.

Ma d'altra parte neghiamo l'individualità psichica come la fisiologica agli stati non nazionali, che chiameremo coll'Iäger d'aggregazione pur non ritenendoli oggetto di classificazione zoologica. L'Iäger li colloca nel primo stadio del regno sociale al disotto degli stessi stati formichieri i quali derivando dallo sviluppo di una famiglia avrebbero più vincoli fisiologici di quelli, mentre per noi sono grandi frutti della libera associazione. E basta ad esempio considerare la Svizzera che è stato tipico d'aggregazione. È evidente che non è riscontrabile in essa l'ideale moderno dello stato, ma non si può dire formazione inferiore agli stati nazionali e molto meno agli stati animali a base di generazione, perchè non è punto comparabile cogli organismi viventi per le diversità di natura.

Il Jouillée stesso che riterrebbe la Svizzera un organismo vivente riconosce che non corrisponde come tale

(1) Perrier, *Les colonies animales*, pag. 775.

all'ideale moderno di stato come organismo contrattuale, e che la libera cooperazione ha maggiori effetti quando la fraternità di spirito completa la fraternità di sangue; ma dice che le libertà coordinate possono produrre un'organizzazione sociale tanto più perfetta quanto è più cosciente e voluta. Ciò per altro sarebbe far troppa parte all' elemento volontario dello stato e bisognerebbe quasi ritenere dal punto di vista del Jouillée che la Svizzera come organismo vivente fosse una formazione che vive per l' ipertrofia di un solo elemento costitutivo, se si asserisce che la libertà può sostituire i vincoli fisiologici creando da elementi uguali e liberi e che non hanno comunanza di razza, lingua, costumi, tradizioni, etc, un organismo vivente.

§ X.

Qual'è l'evoluzione delle coscienze individuali negli stati nazionali?

La legge biontogenetica Mülleriana trova la sua applicazione nel campo della psicologia sociale, perchè la coscienza da incerta e diffusa quale si ha nei zoofiti va sempre più distinguendosi e tende ad una certa centralizzazione. Anche la legge del Wundt che la psicologia precede la somagenia trova splendida applicazione negli stati nazionali perchè il progresso verso l' organismo, come provarono Romanes e Rolph per le società biologiche, parte dalle unità superiori dotate di psiche più attiva. Ma quando è che gli stati nazionali acquistarono vita propria distinta? Abbiamo già detto nel 1. capitolo che il progresso non è il fatto normale degli stati e ciò perchè le condizioni del progresso sono quelle stesse per le quali le società diventano individui viventi.

Ora gli organismi sociali viventi attualmente sono assai pochi e la storia ci dice con quanta difficoltà abbiano acquistata la vita costituendosi sulle basi della nazionalità. Nello stato preistorico e antico condizione precipua d'esistenza era la stabilità onde non poteva aversi vita vera.

Colle repubbliche greche la libertà comincia ad affermarsi più distintamente come fattore dello stato, ma dobbiamo venire fino alla formazione sociale del rinascimento, per trovare degli stati che riescono ad acquistare la vita indirizzando la libertà alla formazione dello stato su basi omogenee. Nè tutte le razze riuscirono a questo ma soltanto l'*ariana*.

La semitica pure avrebbe potuto arrivare a dare degli organismi viventi, ma nella lotta per l'egemonia coll'Ariana rimase completamente soggiogata.

Se non chè la vita degli stati fondati al principio dell'epoca moderna fino alla rivoluzione francese può dirsi una vita intrauterina, perchè le idee di stato, di nazionalità, di libertà non erano ancora diventate forze per poter realizzarsi. Colla rivoluzione francese comincia dunque una nuova era sociologica: l'età degli stati nazionali viventi. La fisiologia del corpo sociale iniziata dalla libertà; al principio dell'epoca moderna, dopo lunga lotta era riuscita a stabilirsi e s'era saldamente costituita per eredità, la stratificazione del carattere nazionale per le epoche storiche attraversate era giunta al punto oltre il quale l'idea di libertà poteva su basi ferme iniziare il suo dominio (1).

(1) L'Iäger, invece riterrebbe organismo vivente anche lo stato preistorico perchè avea già salda costituzione fisica a base di generazione.

Lo stato cominciò ad aver il diritto proprio, corrispondente alla coscienza di quei bisogni suoi particolari che non sono sentiti dagli individui, e la politica degli stati nazionali cominciò a curarsi maggiormente di questi bisogni proprii dello stato come individuo e che non potevano essere sentiti dalle unità sociali nello stesso tempo che la crescente coordinazione e cooperazione di queste, che è la caratteristica degli stati moderni le imponeva di attuare tutti quei bisogni delle collettività la soddisfazione dei quali è sentita dagli individui, ma che deve avvenire per le forze collettive per l'insufficienza delle individuali.

Con queste nuove basi dell'azione politica avrebbe dovuto cessare la vecchia quistione se la società sia mezzo o fine per l'individuo non avendo più ragione di esistere dal momento che lo stato acquistò coscienza distinta dei bisogni propri e dei bisogni degli individui, curandoli entrambi mentre non potrebbe soddisfare quelli se si proponesse solo di cercare il bene individuale. Invece la politica individualista riesce a trovare, come vediamo nello Spencer, il suo appoggio anche nel concetto dello stato come organismo vivente.

Dopo la rivoluzione francese come già abbiamo detto, la coscienza nazionale è andata sempre più individualizzandosi e realizzandosi nel concetto di se stessa. — Mancini osservò che la nazione si forma man mano che si forma questa coscienza, ma non ha rilevato sufficientemente che essa è una formazione libera che avviene per la forza esercitata dall'idea di stato nazionale, quando vi siano s'intende gli elementi delle nazionalità, e per l'influenza dei grandi uomini. Chi oserebbe negare questa nella formazione della coscienza nazionale? Basterebbe ricordare per l'Italia l'opera di Mazzini.

§ XI.

Dai concetti di stato e libertà che abbiamo svolto, la scienza politica deve prendere le mosse per dirigere l'azione dello stato.

Data la mutua dipendenza organica delle unità sociali e il concorso libero e cosciente di tutte al bene delle collettività, ogni indirizzo della politica non può essere che liberale.

Se l'ideale dello stato moderno deve essere sociocratico, è evidente che sono false tanto le conclusioni di coloro che, confondendo individuo e società e assimilando troppo lo stato anche nazionale agli individui viventi, ne cavano norme per una politica autoritaria, quanto quelle di coloro che esagerando le differenze arrivano all'individualismo.

La scienza politica partendo dal nostro concetto di stato sarà soltanto in parte biologia applicata. Dovrà tener conto dell'ideale di libertà o tendenza dello stato moderno a divenire sempre più contrattuale, e per ciò studierà quanto possa e debba lasciare all'iniziativa privata degli individui o delle associazioni naturali che contiene lo stato. Questo decentramento è basato non tanto sul fattore contrattuale dello stato, quanto sulle leggi fisiologiche dell' organismo stesso, giacchè in ogni corpo vivente abbiamo associazioni autonome alle quali spettano come ai comuni nello stato determinate funzioni nelle quali sono indipendenti dagli organi direttivi, precisamente come gli organi di nutrizione e respirazione, ad esempio, agiscono senza dipendere dal cervello.

L'azione dello stato quindi oltre al rispettare la libera iniziativa dei singoli cittadini deve rispettare le autonomie naturali, salvo il caso che avverta in esse moti irregolari o patologici. Per altro noi non intendiamo ridurre di troppo come fa lo Spencer il compito del governo centrale. Egli non accetta la legge tricolomica del Comte, ma fa sua la dottrina di quello che lo stato è un organismo vivo e arriva poi al sistema assolutamente opposto a quello del Comte che, secondo Stuart Mill, era il più favorevole al dispotismo temporale e spirituale che mai fosse uscito dalla mente d'uomo. Senonchè egli arrivò al nihilismo amministrativo, perchè studiando lo stato teneva troppo dinanzi a sè le condizioni dello stato inglese, che sono eccezionali, di fronte a quelle degli altri stati, e sentiva poi troppo l'influenza della scuola individualista dominante in Inghilterra. Ora in nessun altro stato troviamo così potente ed organizzate le libere associazioni e così forti le naturali da poter fare a meno del concorso e quasi della direzione dello stato. Oltre questo difetto vi è quello dominante della filosofia dello Spencer di non aver dato un concetto della libertà come fattore dello stato e di non tenerne conto pur avendo accennato alla necessità di esso per la genesi dello stato. La libertà per lui come fattore dello stato è inutile, e invece di concepirla come evolutiva e progrediente, pare che la riconosca solo alla genesi. Onde nel desumere dal concetto di stato la qualità e quantità dell'azione politica non vede punto come la libertà tenda all'organizzazione e che lo stato va sempre più realizzandosi nel concetto di sè e per la libera volontà, ma vede un male necessario in esso e spera che col tempo sarà inutile ogni governo. Per lui dunque non è la libera volontà che crea i

governi per attuare l'idea dello stato. Noi tenendo conto della libertà come fattore d'ogni organizzazione, distinguiamo nello stato l'azione sugli organi interni autonomi da quella sugli organi esterni o di relazione centrali periferici, e diciamo che si dovrà rispettare l'autonomia di quelli, ma stabilire un potere forte in questi senza nulla lasciare al loro arbitrio. E ciò perchè l'autonomia stessa dei primi non è possibile che concordi col benessere della costituzione sociale se non a questa condizione.

Si dirà che in certi casi occorre lasciare agli organi di relazione quando non possano aspettare il moto impresso dal centro per agire, nel modo stesso che reagisce istintivamente la parte offesa di un organismo vivente; ma questi moti apparentemente istintivi che si verificano pure nello stato, provano non già la libertà degli organi stessi, ma la libertà quale fattore dello stato, ne sono quindi autonomi nel vero senso della parola, perchè non fanno che sostituirsi alla volontà generale e sono legittimi perciò solo in quanto l'interpretino esattamente.

E questo vale tanto per gli stati nazionali quanto per quelli d'aggregazione, perchè questi se non sono stati dispotici che restano uniti per la forza, sono associazioni in cui la cooperazione e coordinazione delle parti pur non avendo carattere fisiologico si comporta come negli individui viventi per effetto della libertà.

È perciò che l'indirizzo della politica non possiamo domandarlo alla biologia, ma alla libera cernita che crea l'organismo di quelli e di questi e che a seconda delle condizioni interne ed esterne scieglie le forme di governo. Se si fa della scienza politica una biologia applicata, bisognerebbe

ritenere la Monarchia come la miglior forma di governo, perchè permette quella centralizzazione di vita che si ha nelle formazioni zoologiche superiori e nelle società animali.

Ed è facile vedere quanto sia falso il concetto dei limiti dell'azione politica secondo la scuola naturalista autoritaria.

Il potere centrale nello stato corrisponde solo in parte al cervello degli individui e non ne ha l'identica funzione, perchè la massa cerebrale dello stato come dicemmo è sparsa per tutto il corpo sociale.

Il centro psichico quindi da reale diventa ideale, artificiale, pur essendo sempre necessario, ma nel governo non si concentrano più come nel cervello individuale tutte le sensazioni piacevoli o dolorose, non si riassume più in quello tutto l'organismo, nè si può dire che l'intelligenza e la volontà del corpo sociale emanino dal governo, come nell'individuo dal cervello. Onde è falso tanto sostenere che il governo abbia solo una funzione direttiva per lo sviluppo delle individualità componenti lo stato, quanto ritenere che il governo possa tiranneggiare il corpo sociale, come negli individui il cervello; perchè nello stato c'è un prodotto della libertà, il pensiero nazionale che crea gli organi direttivi e sta quindi al disopra di essi.

E la politica dovrà inspirarsi al pensiero nazionale quale è rappresentato dalla parte aristocratica della nazione e non potrà perciò essere astensiva o negativa ma eminentemente attiva nel realizzare quello. Così lo stato dovrà curare l'istruzione pubblica quantunque gli ignoranti non ne sentano il bisogno, giacchè essi non avendo coscienza dell'importanza del loro diritto, non ne curerebbero la soddisfazione se lo stato si riserbasse solo la cura della giustizia e della pace.

Ci sono dei bisogni che possono essere incoscienti per le forze individuali, ma che avverte il pensiero nazionale e ne esige la cura da parte dello stato quando la libera organizzazione delle forze altruistiche riesca insufficiente a tale scopo.

Da quanto vedemmo finora possiamo conchiudere che ogni indirizzo della politica moderna non può essere che democratico, o meglio diremo collo Scolari sociocratico.

Nella politica interna lo stato non potrà più favorire o trascurare una classe di cittadini più di un'altra, perchè si arriverebbe all'ipertrofia o all'atrofia di una parte dell'organismo sociale e ciò riuscirebbe dannoso a tutto l'organismo stesso.

Le riforme legislative dovranno essere determinate da una modificazione spontanea delle volontà superiori che rappresentano il pensiero e la coscienza generale. Ma se non occorre per ciò che la necessità di una data riforma sia sentita da tutte le unità sociali, occorre però che ogni riforma sia rivolta al bene di tutti i cittadini che sono legati tra loro in forza del duplice carattere dello stato, da vincoli naturali e volontari o morali.

È in questi vincoli contrattuali dipendenti dalla libertà dei cittadini che si fonda il rispetto alle minoranze, e quindi la gradazione nelle riforme. L' eclettismo in queste tra le esigenze nuove del pensiero nazionale e le tendenze conservatrici delle minoranze sociali, sarà norma fondamentale per la politica. Questa adunque sarà progressista ma prudente, non dovrà distruggere senza preparare prima ciò che vuol sostituire; è incompatibile coi moti violenti o rivoluzionari che apporterebbero perturbazioni patologiche nel corpo sociale

quando essi non fossero una necessità fisiologica. Dovrà al contrario favorire e indirizzare i moti liberi e contrattuali iniziati segnatamente dalle associazioni volontarie; anzi lo Scolari dice che tutto il compito dell' azione dello stato si potrebbe ridurre a sviluppare il sentimento di socialità, e ben a ragione, perchè essendo lo stato un organismo naturale anche in esso ogni sviluppo fisico dovrà essere l'effetto d'uno sviluppo psichico.

CAPITOLO TERZO.

La libertà come fondamento degli istituti giuridici e politici.

« Necessità nella natura fatta.
Libertà nella natura che si fa.
E. CAPORALI.

§ I.

Avendo dimostrato nel capitolo antecedente che lo stato è un organismo contrattuale, e che nei tempi moderni si realizza sempre più per l'idea-forza di libertà, occorre completare tale dottrina determinando quale e quanta in questa libertà che è diventata il fattore più importante dello stato.

E ciò è tanto più necessario se si considera che il nostro concetto dello stato concilia la dottrina dell'idealismo col naturalismo, onde parrebbe a prima vista che si tratti di un concetto veramente eclettico cioè che dicendo lo stato un organismo contrattuale, lo si ritenga formato oltrecchè dalla necessità fisiologica, anche da quella libertà assoluta che accettava la scuola del contratto sociale.

Noi abbiamo già avuto occasione di affermare che il sistema del Jouillée di cui ci dichiariamo seguaci, non è un

sistema eclettico. L'eclettismo è una funzione impersonale nella natura e come sistema filosofico sarebbe necessariamente sterile ed impotente a fare un passo nella scoperta del vero.

La filosofia del Jouillée appartiene a quella che il Siciliani chiama positivismo critico, che non cerca menomamente di conciliare i principii opposti di diversi sistemi, anzi li ripudia assolutamente, ma indaga quanto c'è di vero nelle conclusioni di essi, edificando con questo materiale critico un sistema su basi nuove. E la base nuova positiva e distinta da quella del naturalismo e dell'idealismo, è costituita nel sistema del Jouillée dalle idee-forze.

Già vedemmo e completammo con l'idea di nazionalità l'idea-forza di stato, colla quale si arriva ad uno stato costituito su base naturali e sottoposto alle leggi biologiche, ma che acquista vita sempre più intensa per la libertà. Ora ci resta a vedere l'idea-forza di libertà.

Senonchè in tale idea discordiamo anche più che per quella dello stato dal Jouillée. In questa eterna quistione della libertà che appare periodicamente nella storia, egli ha portata una critica meno penetrante che nella dottrina dello stato. Egli ci dà una libertà quasi eclettica, incerta tanto che il Caporali la chiama un tentativo dialettico incoerente al quale manca la base nella natura. Difatto concede troppo al naturalismo, ne accetta tutte le premesse, onde il Ferri e il Puglia sostengono che egli conservi solo il nome della libertà, ma non sia che un pretto determinista. D'altra parte gli mancano come al naturalismo stesso fondamenti saldi nell'evoluzione naturale, giacchè accetta coi metafisici moderni tedeschi il principio quanto mai antisperimentale che

l'inconscio fa il conscio, e la sua libertà appare, per così dire, campata in aria.

Nella sua scienza sociale invece, come vedemmo, combatte la filosofia dell'inconscio, dandoci un esatto concetto della genesi dell'inconscio, benchè non si sia appieno liberato dall'influenza di quella. Inoltre nell'idea di stato il suo sistema di idee-forze arriva a risultati positivi, perchè in realtà è nei tempi moderni col prevalere delle libertà che lo stato acquista vita vera e diventa un organismo contrattuale, laddove nel campo psicologico della libertà morale la sua idea-forza di libertà appare antiscientifica, perchè bisognerebbe dedurne che l'uomo acquista la libertà quando si forma l'idea astratta di essa. Ora tale concetto di libertà come derivante da un'idea che poi diventa forza varrebbe a negare ogni libertà alle unità sociali dei tempi preistorici e guasta quindi la sua teorica dello stato, perchè mostra che questo si potrebbe avere senza la libertà la quale non sarebbe già un fattore, ma un elemento che concorrerebbe in seguito allo sviluppo dello stato.

Abbiamo già accennato anzi a questo difetto della teorica del Jouillée nell'organismo contrattuale, ed abbiamo dimostrato che se non si accetta la libertà in tutta quanta la natura che si evolve per la libera selezione, è impossibile comprendere come mai un organismo sociale che sia mera funzione meccanica diventi poi un organismo contrattuale.

E del pari avviene per la libertà morale. Se questa non esistesse già nell'uomo primitivo e non si svolgesse per tutti i tempi preistorici, non si arriverebbe mai all'idea astratta di essa nell'uomo civile.

La necessità nella natura fatta che il Jouillée ammette,

non può avere per origine che la libertà stessa, la quale inizia quei movimenti che ripetuti costantemente abituano le unità inferiori ad eseguirli anche quando la coscienza si ritira per rivolgersi alla natura che si fa. La negazione della libertà all'origine dell'evoluzione di quanto avviene in natura, porta ad una filosofia che non ha diritto a chiamarsi evoluzionista, perchè attribuisce ogni progresso agli urti dati dal meccanismo ed è impotente a spiegare l'origine di questo.

La quistione della libertà che come già dicemmo è una quistione periodica nella storia della filosofia, è riapparsa più viva ai nostri tempi per una forma nuova di determinismo che si vorrebbe fondato nelle leggi naturali.

Questo determinismo rappresentato dal Comte e dallo Spencer non è che una rifioritura dell'antico, e di scientifico non ha che l'apparenza. Già la scuola stoica con Crisippo l'aveva elevato a sistema, insegnando essere sovrana la necessità universale e un' illusione la libertà. E prima ancora che sorgesse il fatalismo stoico, Eraclito aveva già aperta la via ad un evoluzionismo meccanico, negando in modo assoluto la stabilità dell'essere e non vedendo nel mondo se non un' incessante trasformazione; la frase sua famosa Πάντα ῥεῖ ci prova che egli, assomigliando il flusso perenne delle cose al corso dei fiumi, aveva un concetto dell' evoluzione somigliantissimo a quella attuale dello Spencer che nulla spiega, ma tutto fa derivare dalla necessità per leggi meccaniche.

Il fatalismo stoico divenne una superstizione cattolica nel medio evo con S. Agostino e più ancora con Lutero e Calvino per la dottrina della predestinazione. L'influenza di questi perdurò a lungo e finì col generare i sistemi filosofici

di Spinora e Schleiermacher e quindi il fatalismo determinista contemporaneo.

La dottrina dell' evoluzione venne a distruggere per sempre ogni idea di specie fisse e di carattere invariabile che erano le basi del fatalismo determinista. Ma questo riuscì a sussistere per una falsa interpretazione dell'evoluzione stessa quale ci è data dal positivismo contemporaneo.

Esso non ammette all'origine d' ogni evoluzione la libertà, e crede di poter dimostrare che l'uomo, facendo parte di un tutto da cui non può dividersi, deve seguire il destino che porta registrato ne' suoi organi, per la legge di eredità, legge che trasmette il gluio e la demenza, la virtù e la colpa. Il merito della scuola determinista sta nell'aver distrutto per sempre la libertà di indifferenza che era un vero mito, ed eliminato una di quelle teorie che lottavano per la prevalenza nella questione della libertà.

La libertà d'indifferenza si poteva dire certo con Spinoza essere nient'altro che la coscienza delle volontà e l'ignoranza delle cause che la determinano, ma dal negare questo al concludere come fa il Buchner (1), ad esempio, che identica è la legge che regola l'uomo, gli animali e le piante, nel senso che tutti dipendono esclusivamente dalle circostanze dell'ambiente, tanto ci corre. L' errore evidente del determinismo sta nell' aver creduto che la lotta nella questione della libertà dovesse essere soltanto tra i sistemi estremi, e che distrutto il libero arbitrio fosse per ciò solo stabilito il dominio della necessità o meglio ancora che la libertà fosse il contrapposto di necessità, onde, dimostrata

(1) Buchner, *Forza e materia*, trad. ital., Milano 1868, pag. 86.

questa, si potesse concludere che quella non esiste. Tale questione è vitalissima per noi, perchè dalla maniera colla quale viene risolta, deriva l' intonazione a tutte le scienze giuridiche e sociali. Come in tutte le grandi quistioni vi sono due soluzioni opposte tra le quali sta la più vera. I tentativi di questa però variano assai secondo che si avvicinano più all'uno o all'altro dei due estremi, ossia secondo le diverse proporzioni colle quali si vuol fare la conciliazione. La filosofia Kantiana primeggia in questo intento, ma riesce impossibile determinare se si avvicini più al determinismo o all'idealismo, perchè ha il difetto capitale di essere dualistica ed è troppo variamente interpretata.

La conciliazione tra libertà e necessità deve avvenire nel campo della filosofia sperimentale monistica; ed uno dei migliori tentativi su questo, datici finora, è quello esposto dal Jouillée nella sua opera: *La liberté et le determinisme*, esteso dal campo psicologico al giuridico nell'opera: *L'idée moderne du droit*.

Però ben pochi finora hanno compreso l'importanza del suo sistema filosofico e specialmente di ciò che vi ha di più originale in esso, cioè lo studio delle idee-forze che rendono cosciente l'evoluzione. Di veri e propri seguaci del Jouillée in Italia non ne abbiamo ancora. Il Cesca si dichiarò in favore della libertà relativa propugnata da quello, ma seguendo un sistema filosofico alquanto diverso. L'unico forse che appare seguace del Jouillée è il Wautrain-Cavagnari, giacchè nella sua opera « L'ideale del diritto » riproduce la filosofia giuridica che il Jouillée ha svolto nella sua opera: *L'idée moderne du droit*.

Però in Italia la dottrina conciliativa della libertà ha

valenti sostenitori. Primeggiano tra questi a parer nostro il Siciliani, lo Scolari e il Caporali. Il primo su una base critica si propone una meta analoga a quella del simpatico scrittore francese: non volontà indeterminata nè volontà determinata, ma volontà determinante.

La sua teoria si può riassumere nella sua frase che: libertà vera è quella che, senza offendere il determinismo universale, converte il causalismo meccanico in causalismo psichico.

Egli nega che il suo sistema sia eclettismo, ma lo chiama positivismo critico, giacchè cerca soltanto ne' vari sistemi quell'anima di verità che, come dice lo stesso Spencer, in tutte le cose erronee vi deve essere. Ma è difficile determinare se il Siciliani si avvicini più al determinismo o all'idealismo, appunto perchè il suo concetto di libertà, secondo noi, è eclettico. — Inoltre anche egli fa nascere la libertà dalla necessità, giacchè dice che la dottrina della libertà deve indagare non se la volontà sia libera orginariamente, ma se può diventar tale (1), rendendo impellenti i motivi più deboli per la forza esercitata dalle idee e dall'educazione. Ad ogni modo il suo concetto è più sperimentale e apprezzabile di quello di Jouillèe. Lo Scolari restaura assai meglio a parer nostro la libertà. Egli ne ha un concetto sperimentale che, senza attingere alle teorie metafisiche e parteggiare per alcuna scuola determinata, può dare il più saldo fondamento dello stato così da poter affermare con lui che lo stato pur essendo organismo naturale è la più eccellente creazione della libertà.

(1) Siciliani, *Socialismo*, ecc. pag. 193, 202 e 370.

Egli ritiene che la libertà e la necessità non sono punto termini antitetici (e per conseguenza nemmeno l'individuo e lo stato, la libertà e l'autorità), giacchè entrambe si trovano in tutta quanta la natura.

La libertà esiste, perchè esiste una legge di universale varietà degli esseri, della quale non è che l'aspetto subiettivo, e vale ad imprimere carattere proprio ad un atto bastante a distinguerlo dagli atti di ogni altro individuo. Al Cartesiano io penso, dunque sono, si può contrapporre, egli dice, l'aforisma, io agisco, dunque sono libero; giacchè non si ha atto alcuno per quanto determinato da cause esterne, in cui non conferisca qualche parte che lo compie.

La libertà nell'individuo non è che la risultante della *necessità* indotta in noi dai rapporti che ci uniscono a tutti gli ordini della vita, con la *spontaneità* inseparabile dal fatto di un'esistenza individuale. Da questa risultante ne risulta una forza tutta propria di ognuno di noi, che ci distingue dagli altri, per la quale posti in circostanze identiche operiamo diversamente e siamo responsabili (1).

Le basi sperimentali di tal concetto dello Scolari stanno in ciò che corrispondendo la libertà alla universale varietà degli esseri, egli ritiene la libertà maggiore o minore secondo gl'individui, le razze e i gruppi etnici.

Inoltre essendo la libertà in tutta quanta la natura, la genesi della libertà non si può trovare punto nella necessità.

(1) Scolari, *Istituzioni di scienza politica e la prelezione al corso di Dir. Costituz. nell'Università di Roma: Della libertà come ragione e fondamento degli istituti politici*, Pisa, 1889.

È la libertà indistinta che genera la libertà distinta, nello stesso tempo che il conscio debole fa il conscio forte.

Onde il suo pregio maggiore appunto perchè assai raro anche nei positivisti, è di essersi liberati completamente da ogni influenza della filosofia dell'inconscio e del naturalismo meccanico.

È la libertà secondo lo Scolari che fa sorgere al pari di ogni altra formazione fisica lo stato: essa non viene quindi da questo benchè si sviluppi in esso e per esso. « Il sentimento « della libertà, egli dice (1), è fievole sinchè l'uomo è sopraf- « fatto dal sentimento della grandezza e superiorità della « natura fisica, ma diventa più distinta e più vivace man « mano che l'uomo s'impegna nel combattimento col mondo « dello spirito e della natura in cui vive, e perciò viene a « conoscerne più lati e per ciascuno di essi ad accogliere « nuovo criterio differenziale tra la sua vita e l'universale. « Per il quale motivo si direbbe che nei primi passi la li- « bertà è istintiva e più intensa e nei successivi più con- « sapevole e diffusa, dapprima quasi schiva di rapporti e « contenta di sè, poscia smaniosa di procurarsene e mai sod- « disfatta.

La dottrina dello Scolari che la libertà si trova in tutta quanta la natura e che questa si fa per la libertà, la troviamo nella Nuova Scienza del Caporali come base di uno splendido monismo spiritualistico e corredata delle più larghe prove in base ai risultati moderni delle scienze sperimentali.

Il Caporali dice che vera volontà è solamente la conscia, la libera; e che è precisamente la coscienza dell' autonomia,

(1) Vedi la prelezione citata, pag. 16.

della capacità ereditata da tanti milioni di anni di evoluzione biologica, di questa potenza di darsi la legge del proprio sviluppo o di abbandonarsi alle forze incidenti e alla natura fatta, è il sentimento della realtà viva che fa la libertà.

Ma insieme a questa coscienza della libertà cioè di poter modificare se stessi e il mondo esterno havvi sempre la coscienza del limite che ci impongono la natura e la storia, la razza, la patria, l'ambiente fisico e sociale (1). La libertà nella natura è pertanto essenzialmente relativa; ad essa ripugnano le rivoluzioni nell'evolversi, sia iniziando i suoi organi, sia sviluppando i già ideati.

La libertà in quanto vive e si esplica è sempre logica, è legge a se stessa. Ed è ciò che dimenticano i positivisti deterministi i quali pur riconoscendo che vi è una legge universale dell'ordine dicono che, se si ammette la libertà in natura, si ritornerebbe al caos.

Ma come può coesistere la libertà colla necessità? Il Caporali dice che quella si trova nella natura che si fa, e questa nella natura fatta. Non si deve però confondere questa distinzione colla scissione che fanno della natura il Kant ed il Mamiani in due parti, l'una autonomica, l'altra necessitata, perchè il Kantismo cerca la libertà nel dovere ed estende così troppo la necessità togliendo alla libertà ogni potere di modificare il corso della natura, mentre il Caporali dimostra che all'origine della necessità nella natura fatta si ha sempre la libertà essendo la libera cernita che fa, tutta quanta la natura.

Il Jouillée che non ha avvertito la importanza capitale

(1) Caporali, *La nuova scienza*, anno 3.° pag. 411.

di questa distinzione tra natura fatta e natura che si fa ci dà una libertà impossibile che fa scaturire inconscia dalla necessità.

§ II.

Esaminate così le principali dottrine della libertà relativa, occorre dimostrare ora come soltanto questa possa dare un fondamento saldo agli istituti giuridici e politici.

Dicemmo già che nello studio dei rapporti sociali occorse completare il metodo fisio-sociologico col psicologico, senza voler con ciò attribuire alcun valore all' argomento della coscienza dalla quale deducono che gli atti umani sono liberi, i seguaci dalla vecchia psicologia. E difatti, usando il solo metodo fisiologico, si studia l'individuo colle osservazioni esteriori e si arriva al determinismo, mentre col solo metodo psicologico si parte della coscienza e si arriva al libero arbitrio. In altri termini le scienze sperimentali possono darci solo lo studio dell'individuo, ma studiando le scienze giuridiche la persona e non l'individuo, è forza ricorrere anche al metodo psicologico, per vedere come sorga la personalità.

Ora il libero arbitrio non potrebbe mai essere la base di alcun rapporto giuridico se si concepisce come una forza a sè, senza leggi, e il determinismo ha il merito grandissimo di averlo distrutto, dimostrandolo incompatibile col principio della conservazione della forza. I sostenitori politici della libertà assoluta dovrebbero arrivare logicamente all'anarchia, perchè ogni necessità, ogni influenza esteriore verrebbe a menomare la libertà. Dalla psicogenesi del diritto che abbiamo esaminato nel 1. Capit. ne consegue che non

si può trovare fondamento alcuno del diritto nel libero arbitrio. Difatti, se questo si concepisce come il potere di voler un'azione o la sua contraria, senza motivi, e si ritiene sacrosanto il diritto, perchè fondato su di esso, ci troveremmo dinanzi ad una volontà pericolosa, indomabile da alcuna legge. Se poi si concepisce il libero arbitrio, come la facoltà di scelta tra i motivi, e soltanto all'energia autonoma si impone la regola di seguire nella determinazione una qualche norma di verità, di giustizia, ossia si impone un criterio pratico per l'uso della libertà le conseguenze rimangono le stesse, perchè il concetto non è punto variato. Difatti una tale facoltà di scelta si risolve sempre in una libertà d' indeterminazione, perchè si dice che la volontà è assolutamente libera nello sciegliere il motivo impellente. Sarebbe dunque un fare indietreggiare la questione senza risolverla, e bisognerebbe concluderne che niente potrebbe menomare tale facoltà di scelta e che sarebbe impossibile ogni responsabilità morale.

È assai facile provare che il libero arbitrio è un'illusione. Si suol dire difatti che ognuno può volere o non volere e che può fare il contrario di ciò che ha voluto senza avvertire che in ambi i casi si cede il motivo più forte. Quando si pensa che una cosa che si è fatta si sarebbe anche potuto non farla e che volendo si potrebbe non farla più è segno che entrerebbero in campo nuovi motivi e più forti. La ragione poi dell'illusione nel credere all'assenza di motivi sta nella molteplicità di questi e nella rapidità colla quale nasce in noi il volere, tale che se ne ha coscienza per lo più quando è già nato, onde si dovrebbe fare un difficile lavoro di regresso per vedere i motivi che l' hanno determinato.

Il libero arbitrio dovrebbe supporsi uguale in tutti gli uomini e allora mancherebbe una base alla vera uguaglianza sociale.

Come si potrebbe poi trovare una base al diritto delle obbligazioni se i due contraenti fossero liberi di fare o no una data cosa? come potrebbero limitarsi due poteri assoluti ed uguali? La massima romana « promissio boni viri est obbligatio » non avrebbe ragione di esistere, non vi sarebbe che la lotta che porterebbe al trionfo del diritto del più forte. La libertà che il prof. Vittorio Scialoja dimostra essere il fondamento del sistema romano delle obbligazioni, è una libertà essenzialmente relativa perchè logica.

Noi crediamo quindi che le accuse lanciate ai deterministi dai sostenitori del libero arbitrio, come se quelli togliessero ogni base alla morale e al diritto si potrebbero con più forza rivolgere contro di loro, giacchè col determinismo un sistema meccanico di diritti e doveri è concepibile, mentre col libero arbitrio no.

Onde non potendo essere a base del diritto una libertà assoluta, i così detti diritti naturali non possono essere concepiti come assoluti. Un diritto assoluto, dice il Fouillée (1), non potrebbè essere naturale, perchè « lo studio della natura non ci dà niente d'inviolabile in sè e per sè, ma solo « delle combinazioni di forze psichiche o materiali delle tra« sformazioni d'istinti egoisti od altruisti; delle evoluzioni « di organismi individuali o sociali.

Quanto abbiamo detto circa il libero arbitrio si potrebbe ripetere per il determinismo assoluto. Questo è antiscientifico

(1) Fouillée, *L'idée moderne du Droit*, Paris 1883, pag. 234.

del pari, giacchè suppone che l'evoluzione avvenga col mutarsi delle circostanze o condizioni esterne dell'essere, mentre senza la libera cernita, ogni individuo resterebbe immutato finchè durano queste circostanze, e si guasterebbe o perirebbe, come una macchina col mutarsi delle condizioni per la quale agisce, se esse cambiassero.

D'altra parte se il determinismo concede qualche cosa alla libertà è perduto. I deterministi che non vogliono negare l'evidenza si mostrano sempre incoerenti. Così quando riconoscono che si può arrivare, volendo, a modificare il proprio carattere, e che la volontà è un elemento che concorre ad agevolare e sollecitare l' adattamento, essi riconoscono implicitamente la libertà. Lo Spencer però allo scopo di salvare il suo concetto meccanico dell'evoluzione, fa cominciare ogni sviluppo psichico quando è già avanzato l' organico, nega cioè che sia necessario il concorso della volontà per avere l' adattamento all' ambiente e le mutazioni negli organismi. È ciò perchè malgrado il suo sperimentalismo egli risente troppo l'influenza delle teoriche di Schelling, Hegel e Hartmann che l'inconscio faccia il conscio.

Arriva a dire che la volontà e il pensiero sorgono dall'esperienza non pensando che questa non è possibile in un soggetto che non pensa e non vuole. Ed è perciò che nella dottrina della libertà egli pure connette al fatalismo e pessimismo germanico.

Oggi la dottrina del determinismo che propugna la scolastica materialista non fa che rinnovare i vecchi argomenti di Spinoza e Schopenhauer.

L'unico forse che non si ripeta più è quello dell'invariabilità del carattere. Il Sergi stesso colla sua teoria della

stratificazione del carattere ha distrutto questo argomento, che era uno dei più forti per lo Schopenhauer.

Un altro argomento di cui si comincia a fare meno uso dai deterministi, è quello della regolarità dei fenomeni umani dedotta dalle medie statistiche.

Quetelet, Drobisch, Dessedaglia e Gabaglio ritengono che si può sostenere anche il libero arbitrio di fronte ai risultati della statistica, giacchè gli effetti del libero arbitrio sopra un gran numero di casi si compensano a vicenda e dimostrano soltanto la costanza delle cause fisiche e sociali. Boccardo e Morselli dubitano che si possa sostenere il libero arbitrio, ma affermano che le medie statistiche non provano nulla contro la libertà.

Ma l'argomento fondamentale su cui insistono tutt'ora i deterministi è la legge di causalità, ossia dell'equivalenza quantitativa tra effetto e causa. Senonchè tale equivalenza non vi può essere ne' fenomeni psichici, che anzi perchè esista evoluzione è necessario che in essi non vi sia (1).

L'errore fondamentale dei deterministi sta appunto nell'elevare a cause i motivi che determinano la volontà e nel credere che la persistenza della forza si debba trovare anche nell'energie psichiche. Ciò esigerebbe la dimostrazione che i fenomeni psichici si riducono a fenomeni fisiologici, ma coloro che l'hanno tentata come il Sergi non possono concludere se non che a dati fenomeni fisici, seguono dei fenomeni psichici, e resta sempre un mero atto di fede concludere che quelli generano questi.

(1) Wundt, *Essays*, 1885, pag. 305.

Ciò che è strano si è che alcuni deterministi ricorrono alla volontà inconscia dell'Hartmann la quale sarebbe priva di motivi cioè di idee e di sensazioni, mentre altri risolvono la volontà in tanti motivi e negano perciò che essa sia un'entità distinta e indipendente dai motivi.

La causalità meccanica è innegabile, ma se non ci fosse la libertà che la domina e la dirige nella natura che si fa non vi potrebbe essere progresso o evoluzione qualsiasi, poichè non si potrebbe avere la varietà dei moti nè di effetti. Tale dominio e direzione non potrebbe esserci, se l' uomo fosse costretto irresistibilmente a seguire i motivi, e non potrebbe darsi vera educazione che aggiungesse nuovi strati al carattere acquisito per eredità. La pedagogia deve avere per base la psicologia, e il Siciliani dimostrò che educare vuol dire ridestare la coscienza della libertà indirizzando il causalismo meccanico della natura fatta a far apprezzare meglio certi beni o detestare vieppiù certi mali. La pedagogia non viene perciò ad essere qualche cosa di artificiale come vorrebbero i deterministi, che la riducono ad una serie di minaccie e di promesse per determinare la volontà, ma serve a sollecitare ed agevolare il corso dell'evoluzione naturale bene intesa, la quale è effetto della libera cernita che devia o converte le energie emananti dalla necessità della natura fatta in altre forme di moto. La biologia non potrebbe esistere se in ogni individuo non vi fosse questa selezione o tendenza alle unità superiori.

Chi non vede questa selezione che innalza le unità individuali e rende possibile la lotta colle necessità esistenti? Solo gli evoluzionisti meccanici, che la prendono dal Darwin ma le tolgono la base sua, che è la libertà, pretendono che

l'adattamento a variazioni dell'ambiente possa essere necessitato dal meccanismo.

L'arresto di sviluppo, il regresso e la degenerazione dipendono appunto dalla fiacchezza della libera cernita di fronte al prevalere della causalità meccanica. E tale fiacchezza avviene quando la libertà non tende più alle unità superiori, ma scieglie gli scopi tra quanto v'ha di più basso nella natura fatta.

Posto dunque che la causalità meccanica non toglie punto la libertà nella natura che si fa, esaminiamo un altro argomento fondamentale pel determinismo. Si dice che la libertà non esiste che di nome, poichè è un' illusione che sorge dal supporre un io al di fuori di quel complesso di idee, sensazioni e sentimenti che costituisce la coscienza.

Si aggiunge che la coscienza non prova nulla per l' esistenza della medesima, giacchè gli atti volitivi non sono un effetto della coscienza, la quale anzi è posteriore ad essi onde è impotente a provarci ciò che è fuori di lei.

A ciò noi rispondiamo in primo luogo che non può aver luogo alcun complesso di sensazioni o di idee senza un io o subbietto per quanto indistinto, altrimenti bisognerebbe dire che le sensazioni sentono se stesse.

È ciò è tanto vero che delle infinite sensazioni ben poche sono avvertite dalla coscienza e queste sono appunto quelle che interessano l' individuo per la sua costituzione fisica o psichica per eredità o per educazione.

Quanto al dire poi che la coscienza non può provare se la volontà è libera, ciò non vale che per la maggioranza degli atti volitivi, i quali si riferiscono alla natura fatta. È in questa che la coscienza si ritira appunto perchè l'atto è

determinato dalla necessità delle abitudini, ma nella natura che si fa la coscienza accompagna sempre la volontà e gli sforzi di essa per emanciparsi dalla causalità della natura fatta, onde ci può attestare la libertà.

È falso adunque che la volontà derivi dai moti riflessi e che la coscienza sia un fenomeno successivo, perchè i moti riflessi sono un prodotto della coscienza e l'afferma lo stesso Taine (1) alle cui ricerche attingono i deterministi.

Senonchè i deterministi aggiungono che la libertà è sempre illusoria, perchè la libera scelta del motivo impellente avviene conformemente al carattere morale del subbietto. Ma noi abbiamo già detto che la stratificazione del carattere avviene per libera cernita e che esso è sempre in continua formazione onde gli atti nuovi possono essere indipendenti dal carattere morale dell'individuo in un dato momento. I veri motivi che determinano la volontà conscia e libera sono i nuovi che rompono le abitudini e sono perciò un effetto della varietà ossia della libertà.

La natura tende al piacere che è progressivo e libero e non perdura se non colla varietà; perciò la libertà cerca sempre di emanciparsi dal meccanismo della natura fatta che attutisce il piacere e finisce per convertirlo in dolore.

E quando la libertà dopo lunga evoluzione giunge all'idea di sè si prova il massimo piacere non tanto d'esser liberi, quanto di seguire l'impulso di questa idea. Essa quindi viene a manifestarsi come una forza che si può contrapporre alla causalità meccanica e basta a renderci indipendenti da essa. Laonde possiamo concludere che neanche il determinismo può darci la base degli istituti giuridici e politici.

(1) Taine, *De l'intelligence*, 1884. vol. 2, pag. 299.

§ III.

Il Fouillée, nel dimostrare che libertà varia secondo gli individui, rileva la forza dell'idea di essa che tende alla sua realizzazione, tanto che si può dire che la libertà è maggiore quanto più chiara se ne ha l'idea. Benchè nel concetto di libertà egli esageri l'efficacia dell'idea-forza, ragione per cui fu rimproverato dal Caporali di averci data una libertà dialettica senza base nello studio della natura, crediamo che la sua teoria sia accettabile non in quanto spieghi la libertà, ma in quanto ne osservi l'ultima sua evoluzione nell'uomo civile.

Certo la libertà esiste indipendentemente da questa idea che sorge assai tardi e solo nell' uomo colto diventa idea-forza, onde il difetto del sistema filosofico del Fouillée sta nell'affermare che le idee-forze spiegano anche l'origine come dalla libertà, così della morale e del diritto. Difatti egli dice che si incomincia ad avere l'idea di libertà e che essa diventa una forza per la realizzazione di se stessa (1). Del pari quanto alla morale dice che comincia per l'ideale d'una volontà libera e disinteressata, cioè capace di indipendenza progressiva (2). Il diritto non è per lui che la risultante dell'idea di libertà e del fatto che tale idea tende a realizzarsi. Ed è tanto penetrato dell'efficacia delle sue idee-forze anche nella psicogenesi dei fenomeni, che afferma la libertà non esser

(1) Fouillée, *La liberté et le determinisme*, 1884, pag. 347.
(2) Idem, *L'idée moderne du droit*, 1883, pag. 254.

altro che una forma del determinismo naturale; affermazione che rivela i pregiudizi della filosofia tedesca dai quali non seppe liberarsi, benchè volesse inaugurare una filosofia francese antideterminista da opporsi al fatalismo germanico. E del pari quanto al diritto arriva a concludere che « l'homme a pratiquement des droits *par cela seul* qu' il est un etre conscient ayant l'idée du droit (1).

§ IV.

Accennando alla filosofia giuridica del Fouillée vedemmo quanto poco positivi siano i fondamenti che egli mette a base della morale e del diritto, appunto per aver esagerato l'efficacia delle sue idee-forze. Che le idee del presente siano forze determinatrici per l'avvenire è indiscutibile, ma se le idee-forze si vogliono applicare a spiegare l'origine dei fenomeni si cade nella metafisica e non si può negare che li sistema del Fouillée risenta l'influenza dei suoi studi profondi sulla filosofia di Platone e dei metafisici moderni per quanto l'abbia innestata su basi scientifiche.

Quanto allo stato però avvertimmo già che la sua dottrina è veramente positiva e pienamente accettabile, giacchè essendo lo stato l' ultima formazione che avviene con elementi dotati già di coscienza e di libertà sviluppatissime si può affermare che esso è una creazione per eccellenza della libertà che va man mano realizzandosi per l'idea di se stessa. Riguardo alla base del diritto poi ogni critica alla dottrina del Fouillée deve essere assai moderata, perchè egli non ha

(1) FOUILLÉE, *L'idée moderne du droit* conclusione.

voluto trattare altro che dell'idea moderna del diritto, ossia del modo con cui è concepito il diritto negli stati moderni, e non pensò punto a dirci come e perchè sia sorto il diritto. Ora il diritto moderno concepito come idea - forza ha una base positiva ed è conciliabile tanto colle dottrine che lo concepiscono come interesse, quanto con quelle che lo concepiscono come forza, giacchè non è che il risultato dell'evoluzione di questi concetti. E ciò esprime benissimo il Fouillée nella conclusione della sua opera (1) dicendo che il diritto comincia come il massimo di potere individuale compatibile col massimo di forza sociale, ma l'organizzazione delle forze non si comprende senza quella degli interessi, onde da questo punto di vista ha ragione la filosofia utilitaria a sostenere che il diritto è il massimo di potere individuale compatibile col massimo di interesse sociale. Ora questi due modi di concepire il diritto sono conciliabilissimi, perchè forza e interesse si completano a vicenda, o meglio sono due aspetti l'uno esterno, l'altro interno d'una stessa cosa.

Ma la forza e l'interesse, egli soggiunge, senza il diritto, sarebbero come la vita senza l'ideale, e il diritto senza la forza e l'interesse sarebbe l'ideale senza vita. Onde nel fatto l'ideale moderno del diritto al pari di ogni altro ideale si manifesta come una forza che muove l'umanità e si manifesta come interesse, perchè costituisce il sogno incessante del pensiero e l'oggetto continuo del desiderio.

Ed è perciò che l'ideale può dirsi uno dei fattori dell'evoluzione umana ed uno dei motori dell'organismo sociale (2).

(1) Op. cit. pag. 387.
(2) Id. pag. 388.

Conclude (1) dicendo che il diritto sia ideale che positivo può definirsi il maximum di libertà, uguale per tutti gli individui, che sia compatibile col maximum di libertà, forza ed interesse dell'organismo sociale.

Le conclusioni della filosofia giuridica del Fouillée ci paiono accettabili non solo perchè conciliabili col naturalismo ma perchè valgono a completarlo.

Certo il diritto non avrà mai niente di assoluto, e potrà sempre dire collo Spencer che la legge è il prodotto naturale del carattere di un popolo, ma sarà sempre come questo carattere un effetto della libertà e dell'influenza dei grandi uomini, onde noi non potremmo mai concludere che il legislatore è impotente a curare i mali sociali e che questi debbano lasciare piuttosto alla vis medicatrix naturae, che aggravarsi coi rimedi. La politica basata sulla libertà non potrà accettare mai queste conclusioni dello Spencer e molto meno quelle di coloro che dallo stato esigono troppo, appunto perchè fan derivare ogni libertà dallo stato.

§ V.

Come più volte accennammo nel corso del presente lavoro, il naturalismo è impotente a darci un ideale realizzabile del diritto, perchè esso studia la natura fatta dei fenomeni giuridici e non ne investiga la genesi della natura che si fa, nel movimento iniziato dalla libera cernita. Pertanto col metodo naturalistico potranno studiarsi il diritto storico e le consuetudini, cioè le formazioni nelle quali le

(1) Opera citata. pag. 394.

forze psicologiche sono diventate meccaniche conservando il loro movimento per la gran legge di eredità che domina il mondo organico o morale e corrisponde alla legge d'inerzia del mondo inorganico.

Onde nello studio del diritto esistente, la parte legislativa dovrà investigarsi col metodo psicologico, perchè essa è eminentemente conscia e libera, mentre nello studio della parte consuetudinaria si potrà ricorrere anche al metodo naturalistico.

Le consuetudini sono l'impronta dell'eredità psicologica e rappresentano un processo di vita inconscia interrotto a quando a quando dalla libertà che riprende le sue funzioni in più vasto campo coll'affermazione cosciente di principii superiori. Ecco perchè la legge nel diritto moderno prevale alla consuetudine, e questa trova minore applicazione come fonte giuridica. Il Mancini che già aveva dimostrato come coll'idea - forza di stato nazionale cominci una nuova vita per i popoli e per l'umanità, aveva pure osservato quanto al diritto pubblico, ma con argomenti che valgono per ogni ramo del diritto, che l'ideale di esso sta nel divenire sempre più una formazione cosciente, basata sulla libertà della natura che si fa. « Nel diritto internazionale, egli dice, vi « hanno preziosi frutti del materiale storico e politico dei « tempi passati, ma invano ad animar questa inerte mole « con la luce dei principî si penserebbe di assumere, come « gia fece il Grozio, a criterio di verità e giustizia o gli « *avvenimenti* ripetuti nella storia o gli *usi* attualmente « osservati e che i trascorsi tempi trasmisero all'età nostra, « o le *opinioni* generalmente diffuse ed attestate dagli scrit- « tori, perchè la storia e gli usi rappresentano ciò che si

« è *fatto,* le opinioni, ciò che si *é creduto,* e con tal me-
« todo si eleverebbe pur sempre a diritto il *fatto;* gli usi
« stessi e le opinioni essendo appunto la conseguenza dei
« sistemi che furono praticati a diritto o a torto, razional-
« mente o ingiustamente (1).

Ciò che caratterizza dunque il diritto moderno è appunto la prevalenza delle energie conscie e libere, onde gli istituti giuridici hanno acquistato una base sempre maggiore nella libertà, e si vanno formando man mano per l'idea-forza di giustizia. Ed è qui che si rileva l'impotenza del naturalismo a darci un ideale realizzabile del diritto. Ciò che non emana dallo studio della natura come una realtà non è per ciò solo impossibile, giacchè la filosofia deve tener conto di ciò che esiste allo stato di idea e può realizzarsi. E del pari la sociologia giuridica deve tener conto delle idee direttrici o idee-forze che appaiono nella vita del diritto e che sono la più splendida manifestazione della libertà nella natura. Il Puglia (2) accetta le idee-forze del Fouillèe riconoscendo che esse possono trasformare la natura per produrre l'avvenire, ma egli ritiene quasi un determinista il Fouillèe e dice che dovrebbe accordarsi in ultima analisi col naturalismo ritenendo l'idea un prodotto naturale determinato da cause esterne, perchè, dice il Bovio, è la natura che si fa pensiero e il pensiero che si fa storia. Ma noi crediamo che il Fouillèe non tanto per le sue tendenze

(1) MANCINI, *Prolusione al corso di diritto Internazionale nella R. Università di Roma,* anno 1871-72, § 4.

(1) PUGLIA, *La morale e il diritto nel naturalismo, nella Rivista di filosofia scientifica,* anno IV.

eclettiche quanto per i suoi studi metafisici sia molto lontano da questo materialismo. Il pensiero, dice il Wundt, è eminentemente libero e le sue leggi sono esclusivamente psicologiche (1), onde le idee che possono diventare forze e modificare la natura non possono essere che un prodotto della spontaneità o indipendenza che vi è in ognuno di noi, i limiti della quale sono bensì nella natura, ma non escludono che essa possa modificarla.

Pertanto la sociologia giuridica e la scienza politica dovranno tenere sommo conto di queste idee-forze che possono modificare la base degli istinti giuridici e politici. La scienza politica segnatamente dovrà tenere sommo conto delle idee dei grandi pensatori, perchè questi rappresentano la psicogenia degli istituti politici e ne preparano la *somagenia* comunicando e diffondendo le loro idee. Già dicemmo che essa è una scienza eminentemente pratica, che non può distogliere l'occhio dalle condizioni reali dell'organismo sociale che studia e dal clima storico che attraversa, ma deve pensare anche all'evoluzione futura nella sua parte dinamica; deve investigare sempre che cosa di meglio si possa e si debba fare nel suggerire allo stato le norme di condotta politica. Il senso pratico più squisito lo troviamo in quei legislatori e uomini di stato che seguono le idee più dominanti del loro tempo, modificatrici del pensiero e del sentimento nazionale. Ma soltanto queste dovrà attuare l' uomo di stato; perchè deve avere già il terreno preparato alla sua azione nella coscienza nazionale. Quei politici, e ne abbiamo esempi contemporanei, che vogliono seguire idee nuove per

(1) WUNDT, *Grundzüge der fisiologischen Psicologie*, I, pag. 401.

la nazione, anche se già attuate felicemente in altri stati, possono correre il pericolo di rovinare il proprio paese. I legislatori di stati a tipo orientale che vollero attuare idee della civiltà Europea credendo di adottare questa, causarono il disfacelo dello stato, perchè ai nuovi istituti politici non corrispondeva l'ordinamento economico del paese nè la coscienza delle unità sociali superiori.

La politica deve adunque tener conto di tutte le idee nuove, ma attuarle quando gli istituti corrispondenti appariscano come un *bene comune* alla coscienza e volontà generale; e ciò perchè lo stato è organismo che acquista maggior intensità di vita per la libertà, che non vuole se non il bene cosciente e liberamente voluto.

Imporre dei beni non sentiti nè voluti varrebbe a far predominare la natura fatta a scapito della libertà, perchè la tendenza della natura, come d'ogni associazione naturale, è il piacere sempre montante, cioè conscio e libero. Onde la politica dovrà rispettare ciò che è manifestazione dell'indipendenza dell'individuo da motivi esterni od interni, ereditari, od atavici, essendo la libertà la determinazione verso unità superiori dell'attività propria cosciente. Ed è su questa libertà che sono basati tutti i diritti dell' individuo e tutte le istituzioni politiche. Senonchè la politica è anche eminentemente attiva e non dovrà aspettare ad attuare ciò che sia tendenza di tutte le libertà individuali; non dovrà aspettare che un'idea sia diventata comune a tutti i cittadini e neanche alla maggioranza per timore di offendere altrimenti la libertà. La scienza politica dovrà osservare la lotta tra le varie idee nuove che possono diventare forze direttrici e favorire la selezione delle migliori.

Così nelle idee-forze di libertà e di stato che si contendono ora il campo, la scienza politica dovrà osservare quali hanno miglior fondamento nella natura ed agevolarne la prevalenza col basare su di esse gli istituti politici. E siccome ciò che caratterizza i tempi moderni, è il desiderio immenso di libertà, dovrà suggerire anche le modificazioni degli istituti giuridici corrispondenti al nuovo ideale giuridico, perchè essa studia tutta la vita psichica dello stato e non solo la politica; onde la scienza politica, per quanto pratica, sarà sempre scienza e non arte, perchè avrà sempre un ideale dinanzi a sè da studiare.

Ma ciò su cui crediamo non inutile di insistere novellamente, è che la scienza politica non dovrà suggerire all'arte politica le norme di azione in base ad idee che sono già diventate forze direttrici per la coscienza nazionale. Ciò varrebbe ad avere una politica stazionaria, perchè una volta che un'idea si è affermata come forza, tende ad agire costantemente per inerzia anche se sono cessate le condizioni che l'hanno fatta sorgere e predominare; ora la scienza politica deve studiare quali di queste idee-forze nella natura fatta agiscono per inerzia senza che vi corrisponda più un vantaggio o progresso pel corpo sociale, e favorisce la vittoria di quelle che tendono a soppiantarle. Se essa badasse alle opinioni più prevalenti che, come dice il Mancini, rappresentano ciò che si è creduto (1), porrebbe la sua base nella natura fatta, e non nella libertà della natura che si fa.

Abbiam detto d'altra parte che la politica non può essere autoritaria, cioè attuare le idee che paiono migliori

(1) Mancini, Vedi la prolusione citata.

all'uomo di stato, ma non siano ancora tali per il pensiero generale; concludiamo quindi che la politica dovrà attuare quelle idee che sono diventate forze per la parte aristocratica o dirigente dello stato. A quel modo stesso che nell'organismo individuale, il cervello tiranneggia il corpo, così nell'organismo sociale le unità superiori, cellule sociali più perfezionate capaci di aspirare ad unità più alte, possono imporre alla collettività l'attuazione di quelle idee che per loro sono forze direttrici.

Onde la scienza politica da una parte dovrà indagare quali idee nuove si possono attuare e dall'altra studiare la psicologia del popolo che ha dinanzi, allo scopo di eliminare l'azione di quelle forze che sono diventate nocive e non sono più che pregiudizi che potevano sussistere solo in un clima storico diverso.

Non dovrà aspettare che essi si dissolvano da sè, nè che la storia stabilisca la selezione delle idee nuove e l' estinzione delle antiche, giacchè non siamo dinanzi a un sistema di forze meccaniche che imponga una politica inattiva come la vorrebbe lo Spencer, ma ad un ideale del diritto e dello stato per la realizzazione del quale lo stato stesso cosciente deve lottare.

Nè vale obbiettare che la scienza politica è impotente a sapere prima quale di due idee che lottano la storia registrerà vincitrice; la scienza può esaminare la genesi delle idee e la loro evoluzione teorica e le è quindi possibile scorgere quale sia miglior formazione naturale e più forte. A tale fine pertanto la scienza politica valendosi delle scienze ausiliari deve studiare nella vita dello stato tanto la natura fatta quanto la natura che si fa.

INDICE